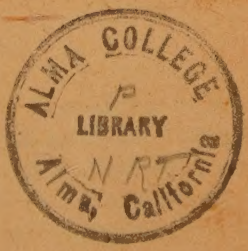
NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION
DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE
DE LA COMPAGNIE DE JESUS A LOUVAIN

79e ANNEE

TOME LXIX
1947



ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S.A.
28, Rue des Sœurs Noires, 28
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
11, Rue des Récollets, 11
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe)

20027

v.69
1947

N° 1 1947 Janvier

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

L'ESPRIT ET LE DESIR DE DIEU

Auprès de bien des lecteurs, l'ouvrage du R. P. de Lubac, *Surnaturel,* risque de passer pour l'expression d'une « tentative hardiment novatrice » (1). Et c'est vrai qu'il secoue et peut-être ébranle dans nos esprits quelques habitudes de pensée. Pourtant, il n'entre pas dans le dessein de l'auteur de nous ouvrir des aperçus ignorés. D'intention, son œuvre est même toute de tradition et de fidélité ; et non pas seulement, parce que, comme il le remarque lui-même, elle se borne à prolonger les idées du cardinal Dechamps, mais surtout parce qu'elle entend simplement recueillir, sur un point précis, l'héritage trop méconnu, de l'antiquité chrétienne.

I

Quelle était, en effet, la pensée des Pères sur la question du surnaturel? Faisant écho aux paroles bibliques, ils disaient de l'homme, façonné à l'image de Dieu : c'est par l'esprit, « plus exactement par la partie supérieure de sa nature » (p. 475), que l'homme reflète son Créateur. Et, en prolongement de ces mêmes paroles, ils ajoutaient : l'esprit désire surmonter cette condition d'« image » pour accéder à celle de « ressemblance » ; il aspire à s'unir à son Créateur, dans une union tout à fait intime, qui n'est rien de moins que le *consortium divinae naturae* dont parle l'Ecriture, la participation à la vie divine, la déification de l'âme. Mesurons bien la portée de cette doctrine patristique : Les Pères ne disent pas : l'esprit est désir de Dieu en raison d'une impulsion qui s'ajouterait à sa nature, d'une seconde vocation gratuite, contingente, qui ne retentirait pas dans la substance même de son être.

(1) Henri de Lubac, *Surnaturel, Etudes historiques,* dans la Collection « Théologie », Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Paris, Aubier 1946, 22 × 14 cm., 498 p.

Ni pas davantage, silencieux sur le problème des essences, les Pères n'entendent énoncer qu'un fait. Tout au contraire, c'est sur la constitution même de l'être spirituel qu'ils se prononcent : à leurs yeux, un esprit destitué de cet attrait vers son Créateur est inconcevable, impossible pour la pensée et donc aussi dans le réel. Ensuite : Le terme ainsi convoité par la substance même de l'esprit n'est pas un état d'union quelconque, connaissance très indirecte de Dieu comme l'imaginera une théologie postérieure : répétons-le, c'est vers cette communion à la vie divine dont nous parle saint Jean et saint Paul que nous emporteraient nos élans les plus fonciers, à cette condition surhumaine qu'on appellera plus tard la vision béatifique, la possession immédiate de Dieu, l'ordre de la charité théologale, ou, dans un langage plus moderne, le dialogue et l'intimité de Dieu et de l'âme, où Dieu ne nous offre pas seulement ses dons, mais soi-même.

Telles seraient, suivant le P. de Lubac, les vues communes aux Pères, tant latins que grecs, sous une certaine diversité de formules (pp. 475-477) : vues dans lesquelles ils s'accorderaient par surcroît à désigner des idées chrétiennes assez substantielles, puisqu'on nous dit équivalemment qu'elles figurent parmi les vérités de « tradition » (p. 165).

L'auteur établit-il ce point, logiquement premier, de son « discours » ? Il reconnaît que les interprètes des écrits patristiques ne sont pas unanimes, il s'en faut bien, à les lire ainsi que lui-même (pp. 475 sqq.). Fait qui devait l'engager, nous semble-t-il, à fonder, avec toute la force possible, sa propre interprétation. Il faut constater que le P. de Lubac s'est, pour ainsi dire, soustrait à cette invite. Il a comme excuse les limites qu'il s'est délibérément imposées : il nous avertit dans sa préface qu'il n'apporte, en son ouvrage, que quelques « monographies à l'objet fort restreint » destinées à préparer l'histoire de la théologie du surnaturel, et nullement à l'épuiser (p. 6). Pourtant, une monographie sur la doctrine des Pères eût été souhaitable entre toutes, puisque cette doctrine n'intéresse pas médiocrement la « qualification théologique » des propositions ici discutées.

Le P. de Lubac nous dira-t-il qu'il nous offre, du moins, quelques éléments de preuve ? Oui, sans doute, nous en recueillons, par exemple, sur saint Augustin à la p. 32, par exemple encore, à la p. 387, où l'on nous dit : sans doute, les Pères, saint Ambroise, saint Jérôme nous présentent souvent les suites du péché d'Adam, comme un dépouillement et la perte de certains dons, mais aussi comme une blessure : « lethale vulnus accepit ». Ce que l'auteur commente comme suit : « Adam n'a pas perdu par le péché quelque don extrinsèque, mais, si l'on peut dire, une part de sa nature même ; les dons qu'il avait reçus du Créateur l'élevaient au-dessus du reste de la nature, c'est-à-dire au-dessus de toute la création, mais ils étaient intérieurs à sa propre nature d'esprit ». Mais ces rares indications, in-

cidentes et dispersées, n'emporteront pas, je le crains, l'adhésion du lecteur.

Quoi qu'il en soit, demandons-nous quel a été le sort de cette idée, dans les siècles qui suivirent, et pour faire court, dans la grande époque de la scolastique, interrogeons tout de suite saint Thomas.

N'en doutons pas, estime le P. de Lubac, saint Thomas est demeuré, sur ce point, substantiellement fidèle à la pensée des Pères. Sans doute, à ses yeux, l'esprit de l'homme et plus généralement l'esprit créé est impuissant à s'élever par ses propres forces à la vision béatifique — impuissance à laquelle nous aurons à revenir plus loin — mais il n'en reste pas moins qu'il y aspire de par lui-même, et qu'elle est seule à constituer sa fin dernière ; impossible de le concevoir autrement qu'épris de Dieu, anxieux de s'éterniser dans l'union directe à l'Eternel. « Aussi saint Thomas proclamait-il, en digne héritier de saint Augustin : creatura rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae. » Et encore : « Eo ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit. Il exprimait ainsi la pensée commune, qu'aucun théologien orthodoxe n'eût alors eu l'idée de contester » (pp. 118, 119).

On aurait pu lui opposer et on le fera plus tard : la vision béatifique transcende, vous venez d'en faire l'aveu, les forces de notre nature ; c'est dire qu'elle est « supernaturalis quoad assecutionem » ; mais alors, elle l'est aussi « quoad appetitionem », elle déborde l'amplitude de nos désirs. Et la preuve en est toute l'autorité de votre Aristote : selon ce dernier, n'est-il pas de toute évidence que l'« appetitus naturalis non fundatur nisi in naturali potestate », que les puissances d'action d'un être mesurent ses penchants et que si nos goûts révèlent nos talents, c'est parce que nos talents déterminent nos goûts : où il n'est point d'aptitude, point non plus d'inclination ; où donc il n'est pas de pouvoir d'union à Dieu, point non plus d'aspiration ni de vœu (pp. 113-116). Cette objection, poursuit le P. de Lubac, eût bien étonné saint Thomas. Sans doute, eût-il répondu, l'axiome d'Aristote gouverne sans exception les êtres de la nature et qui ne sont que « nature » et c'est à savoir, les êtres matériels, et ceux-là des vivants dont le principe de vie est inférieur à l'âme spirituelle ; mais telle n'est pas justement la condition de l'âme de l'homme. Aux yeux de la philosophie chrétienne — philosophie que l'aristotélisme n'avait pas évincée chez saint Thomas — « l'esprit, mens, n'était point soumis aux mêmes lois que les corps, l'image de Dieu ne pouvait être assimilée aux êtres sans raison. Dans la distinction classique des *naturalia* et des *divina*, l'âme était rangée parmi les *divina* ; elle était étudiée dans les cadres de la « théologie » et non dans ceux de la « physique ». Avant d'être *animal rationale*, l'homme était *mens*. Inséré dans la nature, il n'était point simplement un être de la nature, mais par le

meilleur de lui-même il la dominait » (pp. 117, 118). On n'est donc nullement en droit de penser qu'en notre esprit, nos facultés bornent nos vœux.

Ainsi donc, désir inné, en l'homme, de la vision intuitive : thèse de saint Thomas, comme le confirme encore l'usage fait par lui du mot « superadditus ». A quoi l'applique-t-il? A la fin dernière qu'est la vision béatifique? Comme s'il pensait : par nature, l'esprit n'appelle pas cette fin, mais par grâce, par vocation *surajoutée,* il en a reçu le désir? Nullement. Certes, saint Thomas dira bien que la vision intuitive est fin *surnaturelle* — terme nouveau qu'ignoraient ses prédécesseurs et que son autorité accréditera désormais. Mais quel en est le sens? Sylvestre de Ferrare l'a bien établi, dans ce commentaire : la vision est surnaturelle « quia non potest (homo) ad ipsum (finem) ex solis naturae principiis pervenire » (cité p. 392, n. 5) : par là, saint Thomas nous répète ce que déjà il nous avait dit : cette fin dépasse *les forces* de notre nature ; il n'entend nullement qu'elle transcende *nos aspirations,* d'ailleurs impuissantes. Il l'entend si peu qu'il évite précisément de lui appliquer le mot « superadditus » ; ce dernier ne vaut que pour les moyens : « Ce qui est surajouté, c'est seulement l'ensemble des moyens destinés à procurer cette fin » (p. 393, et n. 6), et c'est, nommément, la grâce sanctifiante.

Désir inné, inviscéré dans l'être, mais à quelle profondeur? Sans doute, saint Thomas l'entend-il d'un « désir élicite et objectif », d'une inclination de la volonté consécutive à une appréhension de l'intelligence, appréhension dans laquelle, à la lumière de la foi, nous connaissons la destination de l'homme à la vie céleste. Disons autrement : notre fin surnaturelle, notifiée par la révélation, se range parmi nos objets de pensée, et à ce titre d'« objet » intellectuel connu sub ratione boni, elle suscite en notre vouloir une inclination, précisément le « désir élicite et objectif ». Mais nous nous méprendrions sur la pensée de saint Thomas si nous lui prêtions l'idée d'un désir *exclusivement* élicite, et aucunement *naturel,* comme si cette aspiration ne jaillissait pas de notre appétit de nature, de cet appétit qui précède et qui commande en nous, même nos toutes premières appréhensions d'objets. Tout au contraire faut-il dire, qu'aux yeux de saint Thomas, le désir élicite n'est guère que le retentissement, dans la conscience objective, du désir naturel, et son expression authentique ; l'effet et le signe d'une finalité profonde : un peu comme l'acte dont l'appétit naturel de la raison (appetitus rationalis) serait la puissance (pp. 433, 434).

Maintenant, parce qu'il surgit de la nature, ce désir, tout en étant *inefficace,* n'en est pas moins *inconditionné* : double qualification dont le sens appelle quelques remarques.

L'inefficacité tout d'abord. A vrai dire, saint Thomas ignore le mot. Nous lisons chez lui : non sufficienter : « (Ad Deum) secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas se-

cundum suam naturam non ordinantur sufficienter » (2). Mais le P. de Lubac croit pouvoir, et sans doute avec raison, transposer ce (non) sufficienter dans le (non) efficaciter de quelques scolastiques plus récents (p. 454), notamment des Carmes de Salamanque. Qu'entendait donc saint Thomas par cette insuffisance du désir? Le P. de Lubac ne s'est guère appliqué à la définir. Quittant un instant notre rôle de rapporteur, il nous faudra bien ici suppléer à son silence.

Il semble que saint Thomas conçoive une double insuffisance de notre désir de Dieu, l'une fondée sur notre condition humaine, l'autre sur notre condition d'esprit créé.

En l'homme, l'esprit s'insère, comme on le disait plus haut, dans la nature. Insertion qui a sur lui des effets considérables : certes, pour s'être mêlée à la matière, la *mens* n'a pas renié sa transcendance (p. 118), et ses désirs supérieurs ne s'en trouvent pas éteints ni supprimés. Mais du moins en sont-ils freinés et même contrariés par des désirs surgis de nos profondeurs instinctives. De là vient que bien souvent, au fil de nos jours, nous ne souffrons pas de l'absence de Dieu, et nous doutons de son inquiétude au cœur de notre être, trouvant, dans la possession du monde, assez d'aliment à nos besoins de bonheur ; prêts même à sacrifier à l'attirance de la chair l'expression toute rationnelle du désir de Dieu qu'est l'impératif moral dans la conscience : non point que la chair soit péché, mais du moins est-elle attrait et sollicitation au péché. — Telle est, dans sa source, la première insuffisance de l'aspiration à Dieu dans l'homme, insuffisance dont nous lisons l'expression chez saint Thomas, dans un texte du *de Malo* par exemple, remis en mémoire par le P. de Lubac : L'on nous y dit : l'homme a besoin d'un secours divin pour s'ordonner à sa fin suprême, et non point d'abord en raison d'une infirmité consécutive à ses fautes ou au péché originel, mais tout simplement en raison de son insertion dans la vie animale : ratione compositionis hominis, et l'on poursuit : Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili quae quodammodo si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit (3).

La seconde insuffisance a des racines plus profondes : elle s'origine non en notre chair, mais en notre condition de créature, elle affecte l'esprit angélique lui-même. Elle consiste dans cette improportion, déjà signalée plus haut, de nos forces à notre désir, et c'est elle, proprement, que les théologiens plus récents appellent l'inefficacité. Notion équivoque, écrit le P. de Lubac (p. 484) ; mais nous croyons qu'il est possible, à partir des principes thomistes, de lever son ambiguïté. Dirons-nous que le désir de Dieu est pour l'esprit qu'il tour-

(2) *S. Th.*, I^a II^{ae}, q. 62, a. 1, cité p. 453, n. 4 : voir aussi p. 454, n. 1.
(3) *De Malo*, q. 5, a. 1, 1, c., cité p. 144.

mente, inefficace, improductif de tout effort et même de tout résultat, absolument? Gardons-nous en bien. De ma fenêtre ouverte, à l'étage, mon regard s'attarde, un soir d'été, sur les arabesques que tracent, autour d'un clocher, les martinets. Voler, se déplacer à grande vitesse dans les airs : quelle conquête et quelle ivresse ! Voici donc que le vol m'apparaît comme une perfection désirable, et sollicite, *sub ratione boni,* mon vouloir. Mais cette sollicitation, à peine formée, retombe sur elle-même, manquant de force ; elle reste toute platonique, toute abstraite, elle ne m'arrache aucun geste ; elle ne m'incite pas, Dieu merci, à tenter mes chances sur l'heure, et je reviens à ma table, le désir déjà éteint. Est-ce ainsi qu'est inefficace en nous le désir de posséder Dieu et de le voir? Non pas. Saint Thomas, nous l'avons vu (du moins dans l'interprétation que nous en a donnée le P. de Lubac), conçoit la vision de Dieu comme la seule fin dernière de l'esprit. C'est dire que loin de ne mettre en branle aucune de nos puissances supérieures, elle les commande toutes, au contraire, et dans la totalité de leurs actes. La fin dernière, en effet, gouverne, de toute nécessité, toute la diversité des fins et des motions particulières ; aussi, la vision de Dieu est-elle au principe de toutes nos connaissances et de nos vouloirs, même de nos toutes premières appréhensions qui se portaient sur quelque jouet d'enfant et qui s'énonçaient en termes d'être.

Efficace, le désir de Dieu, l'est donc souverainement. Mais alors que signifie la négation des théologiens? Efficace de toutes les fins particulières et terrestres (car nous réussissons, grâce à lui, à les maîtriser), il ne l'est plus aucunement de la fin dernière à laquelle il aspire. C'est par rapport au terme suprême qu'il convoite qu'il se trouve radicalement impuissant : l'acte libre que nous produisons en obéissance à ce désir, cet acte serait-il le plus héroïque et le plus moralement beau, échouera toujours à nouer de nous à Dieu les liens d'une mutuelle compénétration.

Plus précisément, échec relatif à un double objet. La surnature, chacun le sait, se définit tout d'abord par l'habitation de la Trinité dans l'âme, par la « présence » de Dieu suscitée au cœur même de notre esprit : don incréé, sous sa forme consommée, qui est la condition des élus, ou sous sa forme inchoative, qui est la condition des *viatores* ; mais, outre cette grâce incréée, la surnature comporte un don créé et fini, rigoureusement solidaire du premier. C'est qu'en effet la visitation céleste exige en nous une préparation de l'âme : pour recevoir Dieu, ne faut-il pas que notre esprit s'élargisse à sa mesure? Cet élargissement, c'est, pour les élus, la « lumière de gloire » qui le leur confère, et, pour les chrétiens encore en marche, c'est la « grâce sanctifiante » : cette dernière est, par définition même, la transformation que Dieu effectue en nous, en vue de nous habiliter à sa présence : à la fois condition et effet créé du don incréé. Eh

bien, comme notre désir naturel de Dieu est incapable, nonobstant toute pureté et toute véhémence éventuelle, de susciter en nous la libre présence infinie, ainsi n'est-il pas moins impuissant à effectuer en nous la grâce créée, transfiguration de notre âme dont Dieu seul a le secret.

Or, inefficace de son terme, l'appétit de Dieu n'en est pas moins, selon le P. de Lubac, un appétit *inconditionné* : seconde qualification qu'il importe de bien comprendre. Disons tout de suite qu'elle est propre au P. de Lubac et que c'est par elle qu'il va commencer à se distinguer des commentateurs de l'Angelicus. Car jusqu'ici ceux des théologiens récents qui admettent, dans la nature, un désir inné de voir Dieu, s'accorderaient substantiellement avec lui dans son interprétation de saint Thomas. Mais leur accord s'arrêterait, croyons-nous, précisément en ce point. En effet, aucun d'eux ne lit, — n'ose lire —, chez saint Thomas que la seule affirmation d'un désir *conditionné*. Qu'entendent-ils par ce mot ? L'esprit aspire, de par lui-même, à la possession de Dieu ; mais, disent ces auteurs, cette volonté de nature ne fonde pas en nous, selon la pensée de saint Thomas, une postulation de son objet ; elle laisse à Dieu, pour ainsi parler, toute sa liberté, et l'apaisement de notre désir repose tout entier entre ses mains ; si jamais Dieu nous exauce, nous aurons à voir en son geste, un nouvel acte de sa bonté toute gratuite, une démarche *seconde*, entièrement indépendante du premier geste divin qui, en nous créant, avait suscité en nous notre désir. Et dans le prolongement de cette interprétation de saint Thomas, ces mêmes auteurs ajoutent : il se peut que nous n'ayons pas à solliciter les lumières d'une « révélation » pour connaître notre tendance vers la vision intuitive, il est possible qu'elle se trahisse à la seule réflexion de notre raison naturelle sur les insuffisances de la vie terrestre, voire sur les actes les plus simples de l'intelligence et du vouloir : mais l'exaucement du désir, l'offrande effective de notre fin, elle du moins, défie nos analyses rationnelles et n'est aucunement inscrite, comme une nécessité ou comme un droit, en notre désir lui-même. Que si saint Thomas répète sans cesse : Un désir de nature ne peut être vain (desiderium naturale non potest esse frustra), il n'entend pas enseigner : le désir intellectuel de voir Dieu ne peut pas ne pas être comblé, il se borne à nous déclarer par là : la finalité naturelle révèle tout au plus la *possibilité en soi* du but surnaturel auquel elle tend : car une volonté de nature ne peut pas être une volonté de l'impossible, puisqu'autrement l'être tendrait au néant : il est donc possible que Dieu prenne un jour l'initiative gratuite qui « conditionne » la satisfaction de nos vœux (4).

Interprétation trop timide, pense le P. de Lubac, et qui manque le

(4) Ainsi, parmi d'autres, le P. Maréchal, *Le Point de départ de la Métaphysique, Cahier V*, 1926, p. 313.

but. Selon lui, pour saint Thomas, le désir de Dieu est bel et bien le désir d'un don inconditionné. Certes, l'esprit est posé dans l'être par une action créatrice qui est toute de gratuité et de libre munificence. Mais une fois posé, le désir de Dieu qui le définit se porte sur son terme absolument : la donation de ce terme, en toutes ses phases, consommée ou inchoative, n'est plus aucunement subordonnée à une nouvelle intervention gratuite du Créateur. Nous disons : gratuite, nous ne prêtons pas au P. de Lubac la négation de toute nouvelle intervention : tout au contraire, il tient que le désir, précisément parce qu'il est inefficace, a besoin pour se satisfaire de ce nouvel événement divin qu'est la grâce sanctifiante (ou la lumière de gloire pour les élus) ; ainsi le P. de Lubac ne nie pas (ou du moins n'entend pas nier) la réalité ontologique de la grâce (5) ; seule, la *gratuité* de cette grâce ne serait pas, dans la pensée de saint Thomas, une gratuité nouvelle, distincte de celle qui conserve l'esprit dans l'existence et nourrit en lui le désir. Au surplus, faut-il le dire, cette même grâce redeviendrait néanmoins gratuite à un titre nouveau, à l'égard d'une âme qui aurait péché : car, en cette âme, sa faute, son démérite eût rendu, pour ainsi parler, à Dieu sa liberté dans la question de savoir, si oui ou non, il apaiserait le désir qui la tourmente (du moins, il nous semble que le P. de Lubac réserve cette question) ; c'est uniquement au sujet de l'esprit en tant que tel et considéré dans sa candeur native, que saint Thomas enseignerait la présence, en lui, d'une postulation inconditionnelle.

Qu'il en soit ainsi, que telle soit la pensée du *Doctor angelicus*, le P. de Lubac en voit la preuve dans un double fait.

Et tout d'abord, dans le sens qu'il donne à l'axiome : un désir de nature ne peut être vain. Lisons-en l'énoncé et son application au désir naturel de l'esprit dans le chapitre 104e du *Compendium theologiae* : « Il ne se peut qu'un désir naturel soit vain... Or, notre désir naturel de savoir ne peut être apaisé avant que nous connaissions Dieu par son essence... Donc notre fin dernière est de connaître Dieu par son essence ». Le P. de Lubac commente ce texte comme suit : « Il semble bien qu'on doive en conclure qu'un désir devrait être dit « vain », qui ne serait pas destiné réellement à être un jour apaisé. D'où la formule citée tout à l'heure : « Oportet ponere quod intellectus quandoque perveniat ». Le désir serait « vain », s'il ne devait être apaisé par l'obtention de son objet. Ce serait certainement une subtilité excessive que de faire dire à saint Thomas : pour que le désir naturel ne soit pas vain, il suffit qu'il y ait une possibilité abstraite à son apaisement, il suffit que l'hypothèse soit possible d'un autre ordre de choses, ou (comme dit saint Thomas lui-même ailleurs) d'un autre univers, dans lequel cet apaisement pourrait réellement avoir lieu, même avec l'assurance actuelle que, dans le monde tel que Dieu l'a

(5) Nous aurons à revenir plus loin sur ce point (cfr pp. 24-26).

fait, ce désir devra rester toujours inapaisé. Nous ne voyons pas ce qui, historiquement, pourrait autoriser une pareille exégèse » (p. 469). Ainsi le P. de Lubac ne pense pas que les théologiens du désir naturel conditionné aient saint Thomas pour eux. Selon lui, le *Doctor Angelicus*, dans l'application qu'il fait de l'axiome susdit au désir de l'esprit, enseigne que ce désir, parce que désir naturel, ne peut pas ne pas être mis par Dieu dans les conditions de son exaucement.

Mais il y a plus : saint Thomas ignore, pour ne pas dire condamne, l'hypothèse de la possibilité d'une nature pure : second fait qui, mieux encore que le premier, établit chez lui la thèse d'un désir inconditionnel de voir Dieu.

Rappelons en peu de mots les traits principaux de l'hypothèse de la nature pure. Elle se présente sous deux formes, que nous distinguerons à l'instant, mais en deçà de leur distinction, toutes deux communient dans cette même affirmation minimale : l'esprit créé — cet esprit dont nous savons par la foi qu'il est destiné en fait à la vision de Dieu — pourrait exister sans cette orientation effective, contingente et surajoutée. Au delà de ce trait commun, elles divergent, et il est à regretter que le P. de Lubac n'ait pas noté cette divergence, car cette omission menacera, nous le verrons plus loin, le bien-fondé du système par lui proposé (6). Divergence qui est celle-ci : selon un bon nombre de théologiens, non seulement la destination effective à la vision est contingente, subordonnée à une nouvelle libéralité du Créateur, mais de par lui-même et dans sa constitution native, notre esprit n'éprouve même pas le désir de cette destination possible ; aucun élan de lui à elle, même pas comme à un don conditionnellement convoité ; ainsi la fin de l'intelligence créée n'est en aucun sens l'union divine. Mais alors, positivement, qu'est-elle donc? Vers quel terme, l'esprit, laissé à lui-même, porterait-il ses vœux? Ces mêmes théologiens répondent : sa fin serait mesurée rigoureusement par ses forces ; et comme ses forces le bornent à la maîtrise du monde, par la connaissance et par l'action, il n'aspirerait qu'à la possession de l'univers créé. Pour Dieu, point d'intérêt profond : rien que le désir de le connaître analogiquement et médiatement, à travers ses dégradations créées, dans les ombres et dans les figures, pâle perception indigente dont l'esprit, trop conscient de son impuissance, ne souhaiterait même pas lever les incertitudes ni forcer la clarté. Il est vrai, cette possession du monde, et à travers lui, de Dieu, l'esprit aurait le désir de la prolonger dans l'autre vie, la fin qu'il convoite n'est pas seulement immanente, mais « transcendante » : car l'âme est naturellement immortelle, et réclame donc, comme un don qui lui est dû, l'au-delà ; et comme, au sein de cette existence nouvelle, nos facultés supérieures s'affranchiraient mieux que sur la planète des contraintes de nos instincts, notre esprit s'appliquerait

(6) Cfr infra, pp. 27, 28.

plus librement aux réalités divines ; mais il n'en reste pas moins que celles-ci, dans leur en soi, n'éveilleraient en lui aucune curiosité.

Dans sa seconde forme, le système de la nature pure se présente comme suit : l'esprit pourrait exister sans jamais recevoir l'offrande de la surnature, mais du moins, en posséderait-il le désir conditionné ; c'est même ce désir, inscrit au plus profond de son être, vrai appétit de nature, qui le porterait à ses objets connaturels, qui commanderait en lui toutes ses démarches même les plus humbles, de sorte que la surnature, encore que conditionnelle, n'en serait pas moins motrice de toute sa vie et sa fin dernière unique. Seulement, elle se déroberait sans cesse à ses prises et le désir, dans cette vie et dans l'au-delà, resterait inassouvi. Est-ce à dire que l'âme ignorerait toute « béatitude » ? Nullement. Ici, comme dans le système précédent, l'âme entrerait en partage du monde, et de Dieu à travers lui ; et ne serait-ce pas une sorte de joie, troublante sans doute mais authentique, que celle de poétiser tous les jours la réalité par le rêve, de dilater la possession par le désir ? Néanmoins, à la différence du premier système, on aurait à dire ici du bonheur de l'âme qu'il resterait éternellement *imparfait*, eu égard à l'amplitude infinie de notre cœur ; ici, l'esprit, inquiété par la question des réalités divines dans leur en soi et non plus seulement dans leur expression phénoménale, lancerait son appel dans un ciel indifférent et muet.

De ces deux formes de l'hypothèse de la nature pure, nous savons déjà que saint Thomas ne tient certainement pas la première : n'avons-nous pas vu qu'il professait tout au moins l'existence d'un désir inné de la surnature ? Mais montrons maintenant qu'il ne tient pas davantage la seconde : et du même coup nous aurons montré que, selon lui, le désir de la vision n'est pas simplement un vœu conditionnel mais absolu.

Jamais, en effet, il n'envisage, pour l'esprit, une fin dernière effective inférieure à la possession immédiate. Sans doute « fidèle à sa méthode qui consistait à retenir du Philosophe tout ce qui pouvait être en quelque mesure compatible avec sa foi » (p. 130), il accueillait ici et là les vues d'Aristote sur quelque félicité de l'homme à la portée de ses propres forces. Mais cette concession appelle deux remarques : d'abord, comme Aristote, saint Thomas ne l'entendait que d'une félicité toute terrestre ; loin d'y voir notre fin dernière, il ne la concevait même pas comme transcendante : « C'est une fin immanente — écrit le P. de Lubac, citant son confrère le P. Bouillard (p. 453) —, la béatitude qu'on peut atteindre en cette vie, celle qu'ont définie les philosophes et qu'Aristote place dans l'exercice de la vertu, dont le plus haut degré est la contemplation intellectuelle de Dieu ». Rien, par conséquent, de la fiction des théologiens suivant laquelle l'esprit eût pu poursuivre une fin non surnaturelle située dans l'au-delà.

Ensuite et surtout, cette félicité n'intéresserait, dans la pensée de saint Thomas, que l'homme considéré « en lui-même, selon son espèce, indépendamment de sa finalité dernière — nous dirions aujourd'hui : en tant qu'on le considère abstraitement et statiquement » (p. 130). Ce qu'ailleurs le P. de Lubac énonce ainsi : cette félicité concernait seulement « l'homme tel que se le représentaient les anciens philosophes — qualem penitus philosophi agnoverunt —, amputé de sa finalité transcendante et des facultés supérieures par lesquelles il est constitué, selon l'enseignement de l'Écriture et des Saints Pères, à l'image de Dieu. C'est un *homo physicus* qui, si nous le réalisons par fiction, aura pour unique idéal de vivre selon la raison, c'est-à-dire — car le mot « raison » est équivoque — de contribuer pour sa part à la bonne marche de la cité, sans perspective ouverte vers un au-delà » (pp. 107, 108). Qu'il en soit ainsi, que saint Thomas, quand il traite de cette béatitude, fasse abstraction de la question de la fin dernière et des relations de l'homme à Dieu, son auteur et sa fin, quelques-uns de ses interprètes nous autorisent à le penser, lorsqu'ils écrivent, par exemple : « Ipsa natura intellectualis alio modo consideratur a philosopho, alio modo a theologo : nam a philosopho consideratur ut est talis naturae, habet tales proprietates consequentes naturam, ut potest operari, et tantum operari ex principiis activis suis intrinsecis ; a theologo consideratur ut creata est a Deo ad ipsum Deum, ut obiectum beatificum » (Javelle, cité p. 131).

Dès lors, si réellement dans la considération de cette félicité, d'ailleurs terrestre, saint Thomas met entre parenthèses le problème de la fin dernière, on ne peut dire qu'il envisage là ni la possibilité d'une fin inférieure à la vision de Dieu ni donc celle de la nature pure. Bien plutôt, comprenons qu'il nous donne à entendre : l'homme est inconcevable autrement qu'effectivement destiné à la possession immédiate ; mais si nous faisons abstraction de son vœu profond de Dieu, voilà quel serait pour lui le maximum — d'ailleurs tout « immanent » — de félicité possible : la félicité qu'a bien évoquée Aristote.

Nous opposera-t-on, demande le P. de Lubac, ces nombreux passages de saint Thomas dans lesquels il semble penser comme suit : antécédemment à la création, la nature humaine offrait au choix divin l'assignation d'une double fin possible, l'une déjà vraiment dernière et transcendante, et néanmoins toute naturelle dans son contenu : la possession du monde, et l'autre, surnaturelle, celle sur laquelle, en fait, s'est portée l'élection créatrice? (pp. 449 et 458). Mais l'interprétation de l'objectant « nous paraît être, avouons-le, un pur contresens » (p. 458). Oui, sans doute, saint Thomas estime les êtres spirituels susceptibles de deux fins, mais « ce n'est pas de l'une *ou* de l'autre, comme si Dieu choisissait de les mettre dans un ordre naturel ou dans un ordre surnaturel ; mais c'est de l'une *et* de l'autre, ces deux fins étant hiérarchisées, une seule des deux — la vision

divine — étant proprement fin dernière » (p. 452). Disons autrement : « Saint Thomas constate seulement, comme beaucoup d'autres l'avaient fait avant lui, que la vision béatifique, une fois obtenue, n'absorbe pas toutes les forces de notre esprit. Elle le comble sans l'épuiser. A côté d'elle, ou plutôt en dessous d'elle et sous sa dépendance, il restera place en nous pour d'autres opérations intellectuelles, secondaires » (p. 458) : opérations qui, parce qu'elles sont les actes proportionnés de nos facultés naturelles et constitutives, portent bien le nom de *fin naturelle* (subordonnée), même dans la vie bienheureuse.

De son ignorance de la nature pure (sous ses deux formes), nous trouvons confirmation dans sa théologie de la peccabilité des Anges. Sur ce point, il est vrai, bien des commentateurs, Bañez (p. 280), les Carmes de Salamanque (p. 287), Gonet (p. 289), Billuart (p. 315) l'ont lu de la manière que voici : dans un ordre de pure nature, l'esprit angélique n'eût pas pu ne pas recevoir de Dieu le don de l'impeccabilité ; sa peccabilité n'est concevable que dans l'hypothèse d'une option à l'égard de la fin surnaturelle *gratuitement surajoutée.*

Interprétation erronée, estime le P. de Lubac. Avec Capreolus (p. 272) et Sylvestre de Ferrare (p. 273) disons plutôt : en accord avec la tradition, saint Thomas tient pour certain qu'en aucun cas un esprit fini ne peut recevoir toute faite la propriété de l'impeccabilité ; il pourra sans doute se la mériter, mais ce sera pour avoir fixé librement sa volonté dans le bien, par un don de soi irrévocable. Ainsi point d'ordre possible de pure nature où l'ange eût été nécessairement impeccable. Il est vrai, l'esprit angélique, dit saint Thomas, est incapable d'erreur touchant les conditions de son bien connaturel, et partant, il est non moins incapable d'un vouloir désordonné à l'égard de ce même bien : le péché du diable n'a pu « consister en rien de ce qui concerne sa nature ». Mais précisément, cela prouve que l'ange ne pouvait être créé dans un ordre purement naturel : ne pouvant pas, en effet, ne pas être peccable, il ne pouvait l'être qu'à l'égard d'un Bien qui transcendait sa nature, à l'égard de la vision béatifique, à lui *nécessairement offerte.* (Mais pouvait-il vraiment l'être à l'égard de cette dernière? Oui, nous explique saint Thomas : sans doute, il n'était guère exposé à commettre une erreur proprement dite touchant le sens de l'offrande ; mais du moins pouvait-il omettre volontairement de la considérer, pour ne donner son attention et son cœur qu'à ses biens connaturels ; et par là, par cette omission, il se rendait capable d'un refus dans le vouloir). Telle est la pensée du Docteur angélique. Encore une fois et en bref : il ne dit pas : Un ordre était possible où les Anges n'auraient pu pécher ; mais bien : Antécédemment à leurs actes libres, ils sont peccables nécessairement ; mais cette peccabilité ne se conçoit qu'à l'égard de leur « ordinatio » à la fin surnaturelle, ordination non pas gratuite-

ment mais au contraire nécessairement conjointe au don de la création (7).

Ainsi, on le voit, saint Thomas ignore la possibilité de la nature pure et reconnaît un caractère inconditionnel et absolu au désir de la vision béatifique. Par là, le P. de Lubac estime avoir manifesté sa fidélité substantielle à la pensée patristique. Fidélité substantielle : ce mot (qui du reste n'est pas de lui) insinuerait-il une réserve? Oui, celle que voici : si saint Thomas recueillit, sans les trahir, les vues des Pères, il n'en reste pas moins qu'il utilisa partiellement, pour les exprimer, des catégories aristotéliciennes, transposition qui ne fut pas heureuse à tous égards, car ainsi traduite, la doctrine traditionnelle prêta flanc à une juste objection, à laquelle échappaient les énoncés anciens (pp. 431-438). Et voici comment : saint Thomas parle du désir de l'esprit en termes de « désir d'une nature intellectuelle ». Nature : mot qu'il empruntait à Aristote avec le sens que lui donnait celui-ci : « Pour Aristote, la nature était un centre de propriétés et une source d'activité strictement délimitée et enfermée dans son ordre » (p. 435). Tandis que pour les Pères, l'esprit n'était rien qu'image de Dieu, c'est-à-dire « reflet divin dont la noblesse est perpétuellement empruntée, création du souffle qui ne se solidifie jamais en nature indépendante » (p. 435), νοῦς inconcevable autrement que comme une participation toujours gratuite au πνεῦμα — saint Thomas, dès là qu'il sollicitait la philosophie de l'esprit dans la direction de la *nature* aristotélicienne, suggérait la conception d'un être situé en face de Dieu comme une sorte d'absolu, jouissant d'une réalité autonome ; et par suite, le désir de cet esprit ainsi naturalisé, le désir naturel de cette nature intellectuelle tendait à faire oublier son caractère, pourtant essentiel, de « réponse à l'invitation divine » (p. 436) ; il cessait d'être « l'envers humain d'un endroit divin », pour devenir la « sola naturae inclinatio » (ibid.).

Or, du même coup, la pensée thomiste s'exposait à une objection très fondée : un esprit, ainsi installé en sa suffisance naturelle, peut-il aspirer à Dieu d'un désir absolu, sans transformer ce désir en une exigence stricte, en un vrai droit? Séparons l'esprit de sa relation créatrice, cessons de le considérer comme une participation, toujours gratuite, de son auteur, feignons d'oublier qu'il ne reçoit pas à toute

(7) Cette interprétation de la pensée thomiste sur la peccabilité de l'ange est contestée par le P. J. de Blic. Celui-ci, qui connaissait déjà le point de vue de son confrère par des publications antérieures à l'ouvrage *Surnaturel*, avait pris parti contre lui dans *Saint Thomas et l'intellectualisme moral, à propos de la peccabilité de l'ange*, article paru dans *Mélanges de science religieuse* (organe des Facultés catholiques de Lille), 1944, pp. 252 suiv. Dans *Surnaturel*, le P. de Lubac rencontre l'opinion du P. de Blic (pp. 238 suiv.). Mais ce dernier, dans une note récente, estime que le P. de Lubac n'a pas vraiment discuté les critiques opposées à sa première rédaction ni même fait état des objections (voir : *Peccabilité du pur esprit et surnaturel*, dans *Mélanges de science religieuse*, 1946, p. 162).

heure d'un acte de pure bonté l'être et la vie — après cela, disons de lui qu'il veut d'une volonté constitutive et inconditionnelle l'union à Dieu : comment à cette volonté d'un être ainsi conçu, Dieu ne devrait-il pas, en toute justice, l'octroi du don qu'elle convoite? En conférant au désir un caractère absolu, vous refusiez par là même la propriété d'une gratuité seconde et nouvelle au surnaturel éventuel (cfr supra, p. 10) — puis, en conférant au sujet du désir une existence autonome, vous perdiez jusqu'à la gratuité première elle-même, je veux dire la gratuité créatrice : où donc, après cette double négation, une gratuité trouverait-elle encore à se placer ; et comment, dans les relations de l'esprit à Dieu, les catégories de justice commutative et de droit ne triompheraient-elles pas? Mais de là aussi la juste objection — objection, que fait sienne, notons-le bien, le P. de Lubac : dans un tel système, la surnaturalité de la vision béatifique et son caractère « inexigible et à jamais innaturalisable » (p. 437), n'est plus garanti. En bref : la théorie du désir naturel de la vision béatifique, comprise au sens aristotélicien de la nature, ne peut que sacrifier le dogme de l'inexigibilité du surnaturel.

Cette difficulté n'allait pas tarder à s'imposer aux commentateurs de saint Thomas. Mais leur effort pour la surmonter ne fut pas heureux. Pour sauver l'inexigibilité en péril, ils eussent dû équilibrer les éléments aristotéliciens de la pensée thomiste par les « éléments compensateurs » (p. 437), patristiques et augustiniens (c'est-à-dire raffermir ce que nous avons appelé la gratuité première). Au lieu de cela, ils cédèrent à la tentation de nier le caractère absolu et inconditionné du désir (c'est-à-dire qu'ils introduisirent arbitrairement l'idée de ce que nous avons appelé la gratuité seconde). Pis encore : ils ne se bornèrent pas à passer du désir inconditionné au désir conditionnel : s'ils s'en étaient tenus à celui-ci, ils eussent simplement élaboré l'hypothèse de la nature pure dans sa seconde forme ; mais, dans leur circonspection excessive, ils nièrent jusqu'au désir inné lui-même, ils construisirent le premier système de la nature pure. Et certes, en expulsant de l'esprit toute relation dynamique à la possession immédiate, ils l'exorcisaient de tout ce qui pouvait passer pour une exigence. Mais ils rejetaient par là même absolument la surnature hors de l'esprit, ils consommaient d'un seul coup la séparation de la nature et du surnaturel.

De cette séparation et de ses suites, le P. de Lubac entreprend de refaire l'histoire, ou pour mieux dire, il en relève quelques moments particulièrement significatifs.

Nul doute que l'initiateur du système de la nature pure (première forme) ([8]) ait été Cajetan, fait qu'avaient déjà reconnu Suarez et

(8) Sur les origines et les tenants anciens de la seconde forme parmi les thomistes, le P. de Lubac est avare d'indications, et celles qu'il donne se distinguent mal de celles qui concernent la première. Parmi les thomistes modernes, avant Maréchal déjà cité, la seconde forme compte comme adhérents

avant lui D. Soto (p. 105). Naturellement, Cajetan abritait son innovation sous le patronage de saint Thomas, auquel il prêtait la pensée que voici : l'homme désire Dieu sans doute, mais en raison d'une vocation divine historique, génératrice, en son cœur, d'une aspiration surajoutée. Mais Suarez, plus que quiconque, contribua au succès et, si l'on peut dire, à la vulgarisation du nouveau système : pour lui également, l'esprit, à le prendre dans ses composantes essentielles, tend à une fin qui n'est pas la vision béatifique. Thèse qui s'impose, nous dit-il, à deux titres : d'abord, si la fin surnaturelle était naturellement désirée par l'esprit comme tel, elle lui serait simplement due (p. 123) : c'est la « juste objection » que nous signalions à l'instant (elle n'est juste, répétons-le, que contre une signification aristotélicienne du désir naturel). En second lieu, Suarez faisait état d'un argument — que nous avons déjà vu lui aussi, avec la réponse que lui eût opposée saint Thomas — aux termes duquel la fin d'un être naturel est toujours rigoureusement mesurée à ses moyens ; or les moyens — ou les forces — de notre esprit ne dépassent pas la maîtrise du monde ; par conséquent la vision de Dieu n'est pas sa fin (p. 114).

Si l'on demandait à ces deux théologiens : dans votre pensée, de l'esprit considéré en lui-même à la fin surnaturelle qu'en fait Dieu lui a assignée, n'y a-t-il donc plus aucun lien ? — Cajetan répondait : En effet, le lien du désir est bien rompu ; mais du moins subsiste le rapport de « puissance obédientielle », réponse que le P. de Lubac commente comme suit : « C'est-à-dire qu'on appliquera au problème de la fin dernière la notion que les Pères et les anciens Scolastiques avaient élaborée pour rendre compte du miracle. Autant dire que tout lien sera rompu, cette puissance obédientielle étant quelque chose, non seulement de purement passif, mais de purement négatif : simple mot pour exprimer la « non-répugnance », la non-résistance de toute créature à l'Omnipotence divine. Surnaturel et miraculeux ne seront plus seulement analogues par certains traits et solidaires dans leur existence. Le second ne sera plus un simple signe du premier : c'est le premier qui sera devenu un simple cas particulier du second » (p. 135). Cette réponse de Cajetan pouvait bien invoquer quelque appui apparent chez saint Thomas : celui-ci reconnaît, de fait, en toute créature « un certain pouvoir d'obéir à Dieu pour en recevoir en elle tout ce que Dieu voudrait » (p. 136) ; mais ce n'est pas saint Thomas, c'est Cajetan qui, sous sa propre responsabilité, opposait *dans l'esprit* puissance naturelle et puissance obédientielle ; par là, il subsumait le cas de l'esprit sous le cas plus général de l'être

Sestili et Rousselot. A ce sujet et en général sur l'histoire et la distribution des opinions, on consultera avec profit, même après la lecture de *Surnaturel*, l'ouvrage du R. P. B. Meijer, O. Carm., *De eerste Levensvraag in het intellectualisme van St Thomas van Aquino en het integraal-realisme van Maurice Blondel*, Ruremonde, 1940.

naturel, il « naturalisait » l'esprit, d'où il se croyait en droit de conclure : pas d'appétit naturel de la vision de Dieu dans la *mens* ; rien que puissance obédientielle. Quant à Suarez, il concédait : soit, reconnaissons encore à l'esprit un certain désir, mais ce désir n'est pas seulement inefficace, il n'est même plus le désir conditionné du second système de la nature pure (9) : n'y voyons plus qu'une aspiration exclusivement élicite, nullement naturelle, velléité sans puissance d'action, « analogue à quelque simple et vague complaisance » (p. 115).

Ainsi peu à peu, forte de l'adhésion de quelques grands maîtres, l'hypothèse de la nature pure conquit l'École, et, avec elle, la scission de la nature et de la surnature se paracheva dans les esprits. Scission dont le P. de Lubac a la conviction qu'à tout prendre elle fut une grave nuisance. Le surnaturel, ainsi séparé de la nature, ne réussit plus, quand il se présente, à s'imposer légitimement à notre acceptation : « Si l'ordre surnaturel apparaît comme simplement superposé à une nature qui déjà se suffit, on ne voit pas au nom de quoi le passage à cet ordre nouveau pourrait être rendu obligatoire » (p. 427). Mais surtout : « par ce nouveau glaive de Salomon », « l'homme était coupé en deux parts ». Plus les théologiens entraient dans l'idée de la nature pure, plus ils inclinaient à considérer cette nature comme complète, consistante, suffisante, indépendante par elle-même de tout ordre supérieur. « Qui ne voit le profit qu'en devait retirer la « philosophie séparée » ? On avait beau parler d'un ordre surnaturel historique et concret : le futurible qu'on avait d'abord imaginé se retrouvait tout entier, sans modification profonde, à l'intérieur de cet ordre ; seul il y était objet légitime de pensée ; nature et surnature s'y doublaient de telle façon, que la seconde n'apparaissait plus à une raison jalouse que comme une ombre vaine, ou ne faisait plus figure que d'ornement postiche. A mesure que l'une devenait un système complet, corrélativement, l'autre devenait aux yeux du penseur une superfétation » (pp. 174, 175). « Un certain plan de suffisance hu-

(9) Ici on nous opposera un texte de Suarez cité par le P. de Lubac, p. 115, n. 7, qui accorde l'existence, dans la nature pure, d'un « aliquale desiderium *conditionatum* illius visionis ». Mais il y a là une équivoque ; en réalité Suarez ne tient nullement ce que nous avons appelé le second système de la nature pure, mais bien le premier : pour lui, l'esprit, laissé à lui-même, ne tend qu'à la possession du monde et à la connaissance médiate de Dieu ; la vision béatifique n'est pas sa fin, *pas même conditionnelle,* et *il n'est donc point en lui de désir conditionné au sens que nous avons donné à ce mot dans la définition des deux systèmes* (cfr supra pp. 11, 12). Que désigne alors Suarez par le desiderium conditionatum? Rien qu'un désir velléitaire, semblable à celui dont nous avons dit qu'il pouvait s'éveiller, à l'égard du vol dans les airs, à la vue du vol des oiseaux ; désir qui, nous l'avons dit aussi, n'est efficace d'aucun geste, conquérant d'aucune fin, ni dernière, ni même particulière. — Le P. de Lubac emploie quelque part le mot de velléité pour désigner indistinctement ce double désir conditionné : usage et indistinction peu heureuse, le terme de velléité ne convenant qu'au desiderium conditionatum suarézien, à une complaisance inefficace sous tous rapports.

maine était d'abord constitué. Ensuite seulement, concevant un ordre surnaturel tout contingent et tout extrinsèque, on le superposait à l'ordre naturel regardé d'avance, en son achèvement même, comme l'ordre normal et proprement humain » (p. 161). Comment une pareille thèse n'eût-elle pas encouragé le mouvement de laïcisation déclenché dès la Renaissance et dont notre époque récolte aujourd'hui les tristes fruits (p. 158) ?

Du moins, fort heureusement, en dépit de sa diffusion, elle ne réussit jamais à dépouiller tout à fait, aux yeux des théologiens, son caractère de système, ni à obtenir d'autre titre de noblesse que celui d'opinion d'école (p. 162).

Dès son apparition, en effet, Soto tient à souligner sa condition de doctrine libre : simple fiction commode, explique-t-il, que rien n'empêche d'imaginer, bien qu'on n'en trouve rien dans l'Écriture ni chez les Pères (p. 107). Le catéchisme romain (Catéchisme du Concile de Trente, a. 1566) ignore encore toute dualité de droit entre création naturelle et ordination surnaturelle ; bien plus, « manifestement, ce qu'on appellerait aujourd'hui la vocation surnaturelle de l'homme, son ordination à une destinée supérieure est déjà contenue tout entière, pour les rédacteurs du *Catéchisme,* dans le don de la nature rationnelle » (p. 112).

Mais il y a, objecte-t-on, les condamnations de Baius et de Jansenius : ne fût-ce pas un des meilleurs fruits de la controverse baianiste d'établir une fois pour toutes la possibilité de la nature pure (p. 102) ? Nullement, réplique l'auteur : parmi les propositions condamnées par saint Pie V en 1567, « il n'en est pas une dont la contradictoire affirme, ou simplement suppose la possibilité concrète d'un ordre de choses où l'homme, laissé par le Créateur à ses propres forces ou jouissant de secours « naturels », n'aurait pu prétendre qu'à une destinée inférieure, bornant ses vœux raisonnables à une félicité naturelle » (p. 103). Possibilité *concrète* d'une pure nature : le P. de Lubac nous a dit plus haut le sens qu'il donnait à ce mot : possibilité de l'esprit, compte tenu de son ordination à la fin dernière (voir supra p. 13) ; ainsi, selon lui, si, dans le document porté contre Baius, il est énoncé qu'un ordre de félicité inférieure à la vision béatifique est possible à l'homme, cela doit s'entendre de l'homme envisagé abstraitement, fictivement, et précision faite de la question de sa relation dynamique à la fin suprême (10).

(10) Dans un article *Remarques sur l'histoire du mot surnaturel,* publié dans *Nouvelle Revue Théologique,* t. 61, 1934, le P. de Lubac s'était déjà expliqué, si l'on peut dire, avec les propositions de Baius et notamment avec la prop. 56 (Denz. 1056). Il écrivait : « Sa condamnation doit faire conclure à la possibilité d'une nature qui ne serait pas originairement exempte de la concupiscence et de l'ignorance, mais elle n'apporte par elle-même aucune lumière sur le problème, tout autre, de la possibilité d'une nature qui ne serait pas ordonnée à la vision de Dieu. Quel que soit le lien de ces deux problèmes, le second, problème de la fin dernière, n'est-il pas au moins en droit indépendant du

Au reste, le P. de Lubac ne s'attarde pas à l'exégèse des propositions incriminées : pour montrer que sa propre pensée n'a rien de commun avec l'hérésie baianiste et janséniste, il s'applique plutôt à définir rigoureusement cette dernière ; car le plus souvent, on la situe mal ; comprenons-la dans sa substance, nous verrons alors que l'objet des condamnations qui l'ont frappée n'est aucunement la négation de la nature pure.

Ainsi fait l'auteur tout au long des quatre premiers chapitres (pp. 15-100), dont voici la ligne générale : Baius, qui se flattait de ramener la pensée chrétienne, par delà les déviations de la scolastique, à l'augustinisme authentique, sacrifiait, en fait et à son insu, aux pires influences de l'aristotélisme : c'est lui, en effet, qui introduisit explicitement, dans la théologie des rapports entre le Créateur et sa créature, ces misérables catégories de droit et de justice commutative (p. 24) dont nous avons vu qu'elles étaient en germe dans la « nature » d'Aristote. En raison de quoi, à ses yeux, le secours dont l'homme innocent, dont Adam avant la chute avait besoin, lui était *dû* et n'était pas *grâce* ; la grâce n'a rien à voir avec l'état de la candeur originelle ; il y a bien un secours, mais il est le paiement d'une dette de justice ; il permet à l'homme de « mériter humainement », d'un mérite qui, à son tour, exige sa récompense ; il est au service de la nature. C'était déjà un travestissement d'Augustin et de la tradition chrétienne, c'était même une forme de pélagianisme, en ce sens : si, en face de Dieu, la nature humaine disposait, selon Pélage, d'une puissance, selon Baius, elle faisait valoir ses droits ; sans doute elle ne pouvait s'élever par elle-même à sa fin, mais du moins pouvait-elle y prétendre (pp. 16-18).

Gauchissement que Baius allait aggraver par sa théologie, toute semblable, de l'homme régénéré : certes, la rédemption du Christ est tout entière gratuite, « indebita » ; mais elle-même et la présence du Saint-Esprit qu'elle nous attire ne sont guère qu'une *condition* de l'acte salutaire et méritoire ; elles n'ont pour fin que de nous ramener à cet état où, de nouveau, nous mériterons humainement la récompense ; comme dans l'économie adamique, de même dans l'économie chrétienne l'acte est méritoire en raison de son caractère d'obéissance à la loi et non pas au titre d'une dignité céleste intrinsèque conférée tout entière par le Saint-Esprit. Ainsi, le don de Dieu, si gratuit qu'il soit après la chute, n'en est pas moins naturalisé (mis au service de la nature) et l'intervention de l'Esprit n'a pour rôle que de réinstaller la nature en elle-même et lui rendre ses droits vis-à-vis de Dieu (pp. 25-26). Qui ne voit qu'une fois de plus le mystère chrétien de la grâce est désavoué et qu'en couronnant nos mérites, Dieu ne

---

premier, qui est le problème des effets du péché? Même à l'intérieur d'un monde ordonné positivement au surnaturel, rien en effet n'empêche de concevoir que l'humanité n'eût pas reçu le don de l'intégrité primitive » (pp. 367, 368). Nous n'avons pas retrouvé dans l'ouvrage *Surnaturel* cette explication.

couronnera point ses dons (p. 27)? Et qui ne voit aussi, qu'en somme, si Baius est hérétique, ce n'est pas pour avoir enseigné l'impossibilité de la nature pure, mais c'est bien plutôt pour avoir naturalisé le surnaturel même : « Loin de déclarer la nature pure impossible, — si l'on entend par là non pas un être créé sans exemption de la concupiscence ni aucun autre don « préternaturel », mais un être dont la fin serait strictement naturelle, — Baius, en réalité, la déclarait seule possible. Jugement qui n'est qu'en apparence un paradoxe » (p. 34).

Après les controverses baianistes et jansénistes, « nombreux sont, dans tout le cours du XVII[e] siècle, les auteurs de tendance diverse qui ne font aucune place à une pareille opinion (de la nature pure) ou même la repoussent expressément » (p. 162). Le P. de Lubac en relève les témoignages. Qu'il suffise ici de rapporter celui des Augustiniens (Norti, Berti, Belleli, pp. 164-171). On leur prête souvent cette doctrine : la nature pure, eussent-ils dit, est possible métaphysiquement (si nous voyons bien, le P. de Lubac entend : « de potentia absoluta »), mais elle est impossible moralement, c'est-à-dire « de potentia ordinata », compte tenu non plus de la simple puissance, mais aussi de la sagesse et de la bonté du Créateur. Le P. de Lubac proteste contre cette interprétation et lui-même les comprend comme suit : l'ordination de l'esprit à la vision béatifique est purement et simplement nécessaire, d'une nécessité métaphysique, et cette vision est sa seule fin concevable ; seule la collation des moyens créés requis pour l'obtention de cette fin — la grâce et la lumière de gloire — n'est nécessaire que d'une nécessité morale. Le P. de Lubac ne reprendra pas nécessairement à son compte cette distinction dans le système qu'il propose comme sien au terme de ses recherches (voir plus bas), et il n'entend pas davantage, me semble-t-il, se prononcer favorablement sur sa valeur. Ce qui l'intéresse, dans son interprétation, c'est exactement ceci : d'après elle, pour les Augustiniens, et en dépit des condamnations baianistes, il va de soi que la seule fin possible de l'être spirituel demeure, en toute hypothèse, la possession intuitive : « C'est là, pour eux, tant ils sont sûrs de la tradition, bien plus un présupposé qu'une vérité à établir » (p. 165). Point de vue qu'ils défendent sans jamais s'attirer de censure (p. 176) ; point de vue que l'encyclique *Pascendi* elle-même n'a pas condamné : puisqu'en proscrivant toute exigence de la nature à l'égard du surnaturel, elle se bornait à réaffirmer l'absolue gratuité de celui-ci (p. 179).

En conclusion de ces études historiques, le P. de Lubac soumet au lecteur ses propres vues. A vrai dire, elles transparaissaient déjà chemin faisant, mais il les dégage ici. L'esprit désire Dieu d'un désir tout ensemble inefficace et inconditionné (p. 484), et nous savons en quel sens le P. de Lubac entend ces deux mots (voir plus haut, pp. 6 sqq.). Mais alors, se dresse l'objection dont nous avons admis

le bien-fondé : Comment, en face d'un désir naturel absolu, le surnaturel reste-t-il gratuit, l'union à Dieu un pur bienfait? Il faut répondre : si nous persistons, sous l'influence d'Aristote, à naturaliser l'esprit, à le concevoir comme une monade, coupée de sa relation transcendantale à son Créateur, émancipée dans son être et dans son action, alors, oui, sans doute, nous l'avons vu, son désir, étant absolu, s'érige en exigence, en principe d'un droit rigoureux. Mais, avec les Pères, rendons à l'esprit sa dépendance native : participation de l'esprit divin, il ne s'appartient pas, il demeure sans cesse la propriété de son auteur ; par suite l'appel qu'il lance vers Dieu est poussé par Dieu lui-même ; il désire Dieu, mais son désir, né de Dieu et alimenté par lui, qu'est-il autre chose que la volonté du Seigneur, volonté qu'Il a de se donner, volonté toute gracieuse en son origine et en sa persévérance? Aussi, lorsque Dieu, par le don de soi, répondra à ce désir, c'est sa propre volonté qu'il rencontrera, et dont il comblera le vœu. Dans cette optique, on le voit, la gratuité de la surnature est assurée et « le monstre de l'exigence » «exorcisé » (p. 486). Ou plutôt, le P. de Lubac consent à dire que le mot revient naturellement à l'esprit, mais il est désormais « innocenté » (p. 489, n. 1) : l'exigence prononcée par notre cœur est celle que Dieu lui-même fait valoir. Exigence qu'on peut dire naturelle, au sens de « constitutive », mais toute surnaturelle dans sa source et même dans son sujet puisqu'elle est le vouloir de Dieu en nous. Exigence enfin qui n'a rien d'un commandement insolemment notifié au Seigneur ; sans doute, à « l'endroit divin » selon lequel elle est appel de Dieu même, se conjugue en elle un « envers humain » selon lequel elle est nôtre (p. 436) ; mais même considérée selon cet envers, elle n'a rien d'une mise en demeure, elle est au contraire pure obéissance, soumission de l'esprit à l'ordination qu'il a reçue de la libéralité de son auteur.

Grâce à ces déclarations, le P. de Lubac peut estimer, pour finir, que son système s'accommode suffisamment de la définition, devenue classique, du surnaturel : quod superat vires et exigentias naturae. A vrai dire, il n'a pas pris la précaution de manifester cet accord, mais il n'est pas trop malaisé de conjecturer comment il le tenterait. D'abord, nous dirait-il, mon système sauvegarde pleinement l'idée chrétienne d'élévation. Même s'il fallait dire de l'esprit qu'il n'est pas exalté, par la surnature, au-dessus de lui-même, il ne s'en suivrait pas encore qu'il ne serait exalté en aucun sens ; l'avion, dans son ascension, ne s'élève pas lui non plus au-dessus de soi : son essence et sa destinée n'est-elle pas précisément de survoler monts et vallées? C'est donc quand il décolle, qu'il commence à réaliser sa nature, à être lui-même ; néanmoins nous disons alors, avec raison, qu'il s'élève. Pareillement de l'esprit créé : d'un certain point de vue, la surnature ne le soulève pas au-dessus de sa « nature », s'il est vrai que, par nature, il en est l'aspiration inconditionnée ; bien plutôt, c'est,

pour lui aussi, lorsque la grâce se saisit de lui et l'emporte vers Dieu qu'il se vérifie et qu'il s'accomplit ; et pourtant n'est-il pas loisible de traduire cette union à l'Etre transcendant en termes d'élévation? Ainsi, en toute hypothèse, le surnaturel *absolu* (11) est bien garanti. Mais il y a plus et il est possible de donner son sens, dans le système du P. de Lubac, au surnaturel relatif lui-même : il reste, en effet, que l'esprit par la surnature est soulevé *au-dessus de soi,* voire au-dessus de toute nature possible : d'abord il est exalté à une condition qui surpasse ses forces (supra vires) : ne l'oublions pas : le désir du surnaturel demeure, dans l'intention du P. de Lubac, un désir inefficace par lui-même et impuissant ; mais ensuite, il est élevé même au-dessus de ses exigences (supra exigentias) : du moins si l'on considère, comme il se doit, les seules exigences dont l'esprit serait par soi-même le principe ; sans doute, la surnature ne transcende pas en nous les exigences de Dieu, celles dont notre Créateur est en nous l'inspirateur, et d'une certaine manière, le sujet — or, parmi elles, figure, nous l'avons vu, notre désir de Dieu — mais du moins transcende-t-elle toutes les exigences que pourrait élever notre moi séparé, arraché à sa divine subsistance, notre nature, au sens aristotélicien de ce terme ; à aucun moment de notre vie en l'Esprit, ni dans ses phases inchoatives, ni même dans sa consommation, Dieu n'est engagé en « justice » par un droit qui aurait son fondement en notre moi autonome ; cela suffit pour que la surnature mérite son nom.

II

Tel est, dans ses éléments principaux, le contenu d'un beau livre, exceptionnel par la richesse de son information et par sa densité. Nous avons omis de résumer l'étude, si pénétrante, sur Jansénius, les recherches sur les origines du mot surnaturel, d'autres encore ; du moins croyons-nous avoir dégagé des explorations où son sujet l'oblige à s'enfoncer la ligne maîtresse de sa pensée, et si nous avons été forcé quelquefois de l'interpréter, nous ne pensons pas l'avoir trahie. En toute hypothèse, nous en avons dit assez au lecteur pour lui permettre d'entrevoir, avec l'importance du sujet traité, la rare valeur de l'étude que le P. de Lubac lui a consacrée. Il est à prévoir que des monographies modifieront çà et là quelques inductions de l'auteur ; mais de larges avenues ont été tracées par lui dans l'épaisseur d'une histoire particulièrement broussailleuse ; plusieurs sont définitives ; on ne saurait trop lui en savoir gré.

Mais le système qu'il esquisse pourrait-il se faire valoir jusqu'au bout? Il rencontre une double difficulté, nous semble-t-il, l'une qui porte sur ses appuis et l'autre sur la consistance intrinsèque de sa formulation actuelle.

(11) Nous entendons ici ce dernier mot dans le sens du P. de Lubac (par exemple, p. 410), sens qui n'est pas habituel. Voir H. Lange, *De Gratia,* Fribourg, 1929, p. 171.

Nous l'insinuions en tête de ces pages, le P. de Lubac pourrait bien avoir majoré en sa faveur le témoignage de la pensée patristique. Les Pères ont-ils considéré comme essentielle à l'esprit sa vocation à la possession de Dieu, « n'ont-ils pas plutôt parlé dans l'hypothèse du monde donné, sans s'élever jusqu'aux questions d'essence » (p. 476)? Cette seconde possibilité a pour elle une sorte de vraisemblance à priori et des historiens comme le P. Viller et le P. Hausherr ont pris parti pour elle (p. 476, n. 1) ([12]) ; dans ces conditions, il est assez étonnant que le P. de Lubac ait, quant à lui, choisi la première, sans s'appliquer à la fonder. Mais dût-elle même invoquer en sa faveur les textes des écrivains ecclésiastiques : resterait encore à savoir si ces derniers ont considéré la doctrine du désir *essentiel* comme un article de la foi de l'Eglise ; le P. de Lubac donne ici et là à penser qu'elle se range parmi les idées chrétiennes et les vérités de tradition ; mais cela non plus n'est pas établi et sans doute a peu de chance de l'être jamais. Le système de la « nature pure » ne s'impose pas au nom du dogme, admettons-le. Mais celui qu'on lui oppose ne s'impose pas davantage : opinions d'école entre lesquelles la spéculation théologique, ou, si l'on préfère, la philosophie chrétienne de l'esprit décidera.

Justement, cette dernière fait-elle pencher la balance vers le système ici proposé? Nous le voudrions, mais il nous faut bien en douter. Dans son état présent, ce système souffre, nous semble-t-il, d'une sorte de contradiction interne, dont voici en bref l'expression : son caractère distinctif consiste, nous l'avons vu, dans l'affirmation simultanée de l'inefficacité et de l'inconditionnalité du désir de Dieu ; mais précisément, ces deux attributs ne peuvent être vrais tout à la fois.

Le premier d'entre eux, l'inefficacité, le P. de Lubac, rappelons-le, ne le met pas en question. On peut conjecturer que la raison, demeurée implicite, sur laquelle s'appuie sa position sur ce point est celle-ci : supposons que le désir inné de voir Dieu soit efficace par lui-même : la surnature ne défierait plus nos propres forces (supra vires) ; l'acte libre conforme à l'appel de ce désir, l'acte moral, nous mériterait (de condigno) la vie éternelle ; pour la gagner, plus de « grâce » requise ; et notons-le bien : non seulement la gratuité *seconde* de la grâce serait perdue — à cette perte, le P. de Lubac, nous l'avons vu, doit logiquement consentir — mais sa réalité même ne trouverait plus où s'insérer : sans elle, l'esprit et le cœur s'élèverait jusqu'à Dieu. Négations que le P. de Lubac estime sans doute inconciliables avec le dogme chrétien.

Ici, il est vrai, on pourrait lui demander : Mais si le désir lui-même était grâce? Si la grâce (sanctifiante) s'identifiait à lui, non seulement quant à sa gratuité, mais quant à sa réalité même? Alors,

(12) A vrai dire, ces auteurs n'ont pas fait porter leurs travaux sur ce point, mais, à propos d'autres problèmes, rencontrant tel texte embarrassant, ils ont accepté pour lui l'explication courante.

de l'action morale appuyée sur lui vous pourriez dire sans plus offenser la vérité chrétienne, qu'elle est efficace et méritoire du ciel, car elle le serait en raison de la grâce même ! Au surplus, en suggérant cette hypothèse, vous mesureriez les conséquences qu'elle entraîne : comme vous professez, par ailleurs, que le désir est naturel, vous concluriez que la grâce et la nature s'identifient en quelque manière, ou que, s'il y a lieu de les distinguer encore, ce serait seulement au niveau de la nature pécheresse : vous appelleriez nature, par opposition à grâce, la nature qui, ayant péché, aurait étouffé en soi son désir de Dieu. Ne serait-ce pas cette hypothèse dont vous trouveriez quelque apparence de raison dans la pensée augustinienne sur l'esprit, image du Créateur ? Par surcroît, ne pourrait-elle pas présenter une certaine cohérence interne, une intelligibilité suffisante, à l'intérieur de l'orthodoxie chrétienne ?

Oui, ces questions pourraient venir à l'esprit, et même, c'est le texte du P. de Lubac qui les suggère, ici et là. Quand il souligne l'origine et en quelque sorte la subsistance divine du désir, ainsi que son caractère gracieux, ne donne-t-il pas à penser qu'il l'identifie à la grâce ? Si telle était sa pensée, d'ailleurs peu dégagée, elle appellerait les réflexions suivantes : Rien de plus séduisant que l'idée de confondre grâce et désir : la grâce, disions-nous plus haut, n'est rien autre que le principe créé qui nous habilite à la présence de Dieu ; mais par quoi sommes-nous mieux « habilités » et disposés à cette présence, que par le goût que nous avons d'elle ? L'attrait de Dieu est l'ouverture même de l'âme, l'« élargissement » qui nous amplifie à la mesure de l'Infini. Au surplus, faute de cette identification, on est forcé de concevoir la grâce comme survenant au désir déjà formé. Mais alors quel est son rôle ? Si sans elle, l'âme appelle Dieu, sans elle aussi, nous venons de le dire, l'âme est ouverte à la visite divine ; il n'est plus aisé de comprendre que la grâce ait encore à dilater l'âme, fonction qui pourtant la définit. Mais sous d'autres rapports, cette identification est-elle acceptable ? Oui, elle l'est absolument, dans le premier système de la nature pure (Cajetan-Suarez) : ici, en effet, nous l'avons vu, la nature n'aspire pas, par elle-même, à la vision béatifique ; quand donc le désir naît en elle, il est le fruit de la grâce, il est la grâce même, don *surajouté* de la volonté gracieuse du Seigneur. Mais cet avantage n'échoit pas aux autres systèmes, c'est-à-dire ni au second système de la nature pure (Sestili), ni à celui du P. de Lubac. Pour ces derniers, en effet, le désir de Dieu, étant « constitutif », met en branle, nous l'avons vu, la totalité de la vie de l'esprit ; c'est sous son impulsion que l'homme construit son savoir et sa destruction n'est concevable que dans l'anéantissement de notre pensée ; autrement dit, le désir inné de Dieu ne peut pas mourir au cœur de l'être et même l'enfer — dans une théologie comme celle du P. de Lubac — clame son appel vers le ciel. S'il en est ainsi, il n'est plus question, ici, de confondre désir et grâce ; car la

grâce, hélas, peut nous quitter, ou, plutôt, le P. de Lubac assurément ne le nie pas, nous avons le triste pouvoir de la tuer en nous, sans cesser de vivre. Aussi, n'y a-t-il pas lieu de retenir l'interprétation ici discutée ; en dépit de certains indices en sa faveur, elle ne répond pas à l'intention de l'auteur ; elle est même contredite par les textes formels sur l'inefficacité du désir ([13]) : le P. de Lubac y distingue la réalité de l'attrait de la réalité de la grâce et ne reconnaît d'efficience surnaturelle à la première que par l'adjonction de la seconde. Par soi-même, répète-t-il, le désir demeure impuissant.

Mais alors, — et c'est ici que nous voulions en venir — il est impossible de le concevoir comme absolu. Le P. de Lubac y appuie lui-même fort heureusement : la surnature est avant tout le don libre de la personne souveraine ; ainsi devons-nous la considérer, aussi bien dans ses ébauches terrestres que dans sa consommation glorieuse ; certes, nous l'avons dit, en même temps que don incréé, elle est aussi réalité physique créée, celle de la grâce sanctifiante ici-bas, celle de la gloire dans l'au-delà ; pourtant, cet aspect physique est secondaire, simple condition de l'autre aspect, seul véritablement substantiel, et qui est, répétons-le, la libre présence de Dieu à l'âme. Dès lors, que signifie l'inefficacité du désir au regard du surnaturel ainsi entendu? Ceci, de toute évidence : le désir est impuissant à mériter Dieu, à déterminer son surgissement au ciel de l'âme ; et il n'importe qu'on le traite, fallacieusement, dans un esprit aristotélicien, comme le désir d'une nature autonome, ou bien, au contraire, qu'avec les Pères, on le tienne pour l'appel de Dieu même, pour le vœu qu'il émet en nous et à travers nous : même de ce second point de vue, si vous maintenez l'affirmation de son inefficacité, vous dites : il ne suscite pas la divine présence.

Mais, dès lors, on le voit bien, vous le déclarez humblement conditionnel : notre aspiration au Seigneur ne détermine pas en nous sa venue, c'est donc que celle-ci demeure à la discrétion de sa libre condescendance ; imprimez toute force possible à vos élans d'infini, fondez sur eux la vie morale la plus héroïque : après comme avant, Dieu se donnera s'il le veut bien ; il reste maître de son secret, *même à l'égard de sa propre attente*. Il ne contracte, pour ainsi dire, l'obligation du don de lui-même qu'à partir du don déjà commencé : s'il a ouvert l'intimité dans la grâce, il se doit de la consommer dans la gloire.

Dira-t-on : mais il est inconcevable que Dieu n'ait pas à répondre à son propre appel? A cette question, nous en opposerons une autre : le P. de Lubac n'a-t-il pas excédé dans la divinisation de notre désir? Il qualifie péjorativement d'aristotélicienne la conception qui voit

(13) Voir p. 484 et aussi p. 454 : manifestement, le P. de Lubac y fait sienne la pensée de saint Thomas sur l'« insuffisance » de l'ordination innée à la béatitude.

dans l'être spirituel créé un centre de propriétés et une source d'activité séparée, une façon d'absolu en face de Dieu. Aristote a-t-il vraiment inspiré cette manière de voir? C'est possible. Mais il est certain qu'elle est très moderne et dans un ouvrage justement soucieux d'ouvrir aux idées chrétiennes les intelligences contemporaines, il est curieux que son actualité ait été méconnue. Quels sont en effet les traits de l'esprit qu'aiment à accuser les philosophies récentes? Son immanence en Dieu, son caractère de participation à l'esprit absolu? Non pas, mais bien plutôt sa personnalité et cette condition de son être qui le pose vis-à-vis de autres hommes et de Dieu, comme un moi en face d'autres « moi », prêt à engager le dialogue et à nouer la « relation du je-tu ».

Or, ce point de vue a sa justesse et sa vérité. Certes, en tant que créature, l'esprit suspend son être et sa vie à l'être de son auteur ; mais, en tant que spirituel et libre, il s'en détache et, en quelque sorte, il l'affronte. C'est qu'en effet, dans le don de la liberté, Dieu lui communique quelque chose de son essence d'absolu et le fait participer à son privilège d'indépendance souveraine ; forçant leur pensée, des modernes n'hésiteraient pas à écrire : dans la création des êtres libres, Dieu aliène une part de sa puissance et abandonne l'histoire à la décision de leur vouloir, livrant ainsi son œuvre au risque du mal ; sans nécessairement parler comme eux, reconnaissons du moins qu'avec la liberté, l'homme reçoit de Dieu une force qu'il peut tourner contre lui, et même lorsqu'il se fixe dans le bien sous la motion de la grâce, c'est à soi-même comme à Dieu qu'il le doit.

Pressent-on dès lors les conséquences qu'entraîne cette indépendance de l'esprit relativement à son désir de voir Dieu? Ce désir est en nous le vœu que forme Dieu lui-même : le P. de Lubac a cru devoir accuser cet aspect de notre dynamisme, en accord avec la pensée des Pères : aspect véritable, sans doute, puisque notre esprit est créature. Mais il eût fallu donner un relief égal à l'autre aspect, suivant lequel le désir apparaît comme l'expression d'un esprit libre et relativement auto-suffisant. Peut-être même ce caractère devrait-il l'emporter, dans notre pensée, sur le premier : car le désir de voir Dieu est le désir, en nous, non de la nature, mais de l'esprit, de la liberté, précisément de cette part de nous par laquelle nous nous dérobons à la dépendance. Or il va de soi — et le P. de Lubac en conviendrait — qu'à un tel désir, selon qu'il trouve en nous son commencement absolu, Dieu n'est pas tenu de répondre.

Mais il y a les méfaits du système de la nature pure. On s'en souvient, pour accréditer son point de vue, le P. de Lubac ne s'est pas borné à invoquer l'appui de la tradition, ni les arguments de possibilité intrinsèque, il a encore dénoncé les ravages causés par le point de vue opposé, et notamment la laïcisation progressive de l'esprit européen. Que la scission de la surnature et de la nature consentie

par la théologie du XVI[e] siècle ait encouru ici quelque responsabilité, concédons-le. Encore faut-il remarquer que cette scission s'effectua sous la forme de ce que nous avons appelé le premier système de la nature pure (Cajetan-Suarez). A cette époque, il ne semble pas que la seconde forme ait compté beaucoup de partisans : fait regrettable, car elle du moins eût pu prévenir, dans les esprits, la laïcisation justement déplorée. Ce qui revient à dire : pour remédier aux maux dénoncés, point n'est besoin de construire une doctrine d'un désir inconditionné de Dieu ; si la première forme de la nature pure n'y suffit pas, il n'en va pas de même de la seconde, de la théorie de l'aspiration conditionnelle (14). On reprochait à la nature pure en général d'enlever sa force d'obligation au surnaturel présenté. Un ordre de valeurs — disait-on équivalemment — ne peut dicter un devoir à l'esprit auquel il s'adresse que s'il représente, pour lui, la condition d'un perfectionnement substantiel possible : si une réalité n'apporte à notre nature, ni vérité, ni bonté, ni unité majeure (nisi faciat naturam magis veram, bonam, unam), il ne semble pas qu'elle puisse s'imposer à notre acceptation. Or, poursuivait-on, à l'égard d'une nature pure, la surnature éventuelle ne vérifie pas cette condition. Reconnaissons que ce reproche ne manque pas de force contre le premier système de la nature pure : la puissance obédientielle de Cajetan ou le désir exclusivement élicite de Suarez confère-t-il à la nature une disposition qui lui rend le « surnaturel » appétible et bon? On peut en douter. Mais on n'en doutera pas, dans la seconde hypothèse : ici, l'esprit est tourmenté d'un désir inné, et pas seulement élicite (encore que conditionnel) à l'égard de la surnature : l'offrande de celle-ci lui présente donc les conditions de son achèvement, de son accomplissement dans sa propre ligne.

L'autre méfait dénoncé était celui-ci : le système de la nature pure confère à la nature prise en elle-même consistance et suffisance ; son ordre, fermé sur soi, est considéré comme l'ordre normal et proprement humain ; à l'esprit ainsi conçu, le surnaturel ne peut plus s'appliquer qu'extrinsèquement, comme « un ornement postiche ». Et c'est en cela surtout que le système incriminé contribua à la séparation de la philosophie et de la foi, à la laïcisation de la culture. Mais de nouveau, si ce blâme atteint peut-être le premier système, il ne peut rien contre le second : ici, l'esprit s'ouvre par l'intérieur à la surnature, et l'homme ne sera jamais pleinement soi-même qu'à condition de devenir plus que soi-même (15).

---

(14) Cfr supra p. 12.

(15) Ce second système de la nature pure rencontre d'ailleurs ses difficultés, dont quelques-unes immédiatement évidentes au seul énoncé de ses thèses (cfr supra p. 12). Au reste, nous avons noté p. 25 un avantage que le premier système offrait sur lui. Pourtant, à tout prendre, le second semble mériter la préférence, et pas seulement pour les raisons que nous venons de faire valoir : on sait que des philosophes catholiques croient pouvoir le fonder par l'analyse du deve-

Ainsi, l'auteur ne nous a pas montré que la route sur laquelle son beau livre nous a guidés touchait le but. Mais peut-être n'a-t-il pas dit son dernier mot. Au surplus, en fin d'ouvrage, il nous indique, d'un geste un peu trop discret, un autre chemin par lequel nous déboucherions sur la vérité de sa thèse. Nous essaierons d'y faire au moins quelques pas.

Pour définir la fin de l'esprit créé, nous avons pris notre point de départ en cet esprit même, puisque nous avons interrogé son « désir » : méthode « anthropocentrique », dit l'auteur. Mais peut-être existe-t-il une méthode « théocentrique », qui interrogerait Dieu lui-même et les buts qu'il doit s'assigner dans son œuvre. Par cette voie, le P. de Lubac suggère les considérations que voici : Dans la création, Dieu recherche (et doit rechercher?) la plénitude de sa gloire. Or, celle-ci ne lui serait pas assurée si l'esprit créé n'était pas capable de se livrer à lui dans un acte de remise totale. Mais à son tour, cet acte « n'atteint sa perfection » et « ne s'achève en toute sa pureté », que « dans l'ordre de la charité pure » qui est « l'ordre surnaturel » (p. 492). Ainsi, Dieu se manquerait à lui-même s'il plaçait les esprits dans un ordre de pure nature.

Simples suggestions dont on pourrait, sauf erreur, développer comme suit le sens latent : si Dieu évoque à l'existence des êtres spirituels, des créatures radicalement susceptibles d'union plénière avec lui, on ne conçoit pas qu'il puisse suspendre, sans se porter atteinte, l'actuation de cette possibilité. On ne le conçoit pas, car son amour,

---

nir intellectuel. Dans sa démarche essentielle qui est de dire : être, l'intelligence rapporte le contenu de sa connaissance à la réalité infinie ; précisément, dans ce « rapport » actif, elle révélerait sa capacité radicale et son appétit de l'infini. Mais serait-ce un appétit de le posséder dans son en soi ou dans ses dégradations créées? Dans son en soi, répondent-ils ; sans doute, cet en soi transcende le pouvoir d'appréhension de l'intelligence ; il n'en reste pas moins qu'il vérifie (analogiquement) la « ratio entis » et vient se ranger dans l'extension de notre « objet formel adéquat » ; il vérifie donc aussi la « ratio boni » et sollicite invinciblement notre désir : par nécessité de nature, l'intelligence incline vers la possession de cet en soi et vers les moyens qui l'y habiliteront. Au surplus on peut montrer que l'absolu auquel nos jugements réfèrent leur contenu coïncide bien avec le Dieu vivant ; or, — et s'ouvre ici un autre argument des mêmes penseurs — l'intelligence, faculté d'une vie personnelle, aspire moins à la possession d'une chose qu'à l'union à une personne, voire à une union d'amitié ; (car c'est dans l'amitié seule que la personne se donne vraiment ; en deça, il n'y a guère qu'offrande de ses biens ; si donc l'intelligence aspirait à une union moindre que l'amitié, c'est encore la possession d'une chose qu'elle convoiterait). C'en est assez pour conclure : Dieu ne peut être la fin dernière de l'intelligence simplement en tant qu'il est l'absolu — océan immobile de vérité —, mais bien sous la raison de sa personnalité ; davantage, sous la raison de la personne divine nouant d'elle à nous les liens de la charité pure. Pourtant, répètent, pour finir, ces philosophes, désir et aspiration de l'intelligence simplement conditionné. Tout autre, faut-il le dire, fut la méthode du P. de Lubac dans sa tentative d'établir le désir inconditionnel : méthode exclusivement théologique, et qui, en somme, se désintéresse de la question de savoir « si ce désir peut être connu par les seules lumières de la raison naturelle » (p. 489, n. 1).

infini comme lui-même, n'est contrarié, dans l'essence divine, par aucun principe qui en limiterait l'expansion ; et c'est pourquoi, nécessairement, il va au bout de sa puissance et est bienfaisant au maximum. Dira-t-on : mais l'amour divin se règle sur la raison, sur la sagesse divine : or celle-ci pourrait borner à l'ordre de la nature pure la communication amoureuse que Dieu ferait de soi aux esprits, en vue d'un effet d'ensemble dont l'intelligibilité nous échapperait? A quoi, l'adepte du P. de Lubac pourrait répondre : cet effet d'ensemble, cherché et obtenu par une limitation du don de soi, n'aurait de justification que dans un mieux-être, dans une plus grande perfection qu'il rendrait possible. Mais justement, cela ne se peut : pour Dieu, point de gloire concevable plus grande que celle d'être notre vie et notre Père. D'où l'on conclurait : fût-il impossible de montrer la nécessité de la surnature à partir de l'esprit créé, et en arguant des appels que Dieu aurait mis en lui, il resterait que cette nécessité s'imposerait à partir de Dieu et des lois que lui dicte sa perfection même.

Que faut-il penser de ce dernier effort? En fait, ne l'oublions pas, Dieu a ordonné la création à la possession de lui-même. Cette ordination effective doit avoir sa raison d'être, et cette dernière pourrait bien être celle que l'argument susdit invoquait pour se construire : la bienfaisance divine déterminée, pour ainsi parler, à s'épandre au maximum. Mais reste à savoir si, comme le veut l'argument, cette bienfaisance fut déterminée *nécessairement* ([16]) par l'appel du maximum et du meilleur, ou si elle s'y déterminât *librement*. Or, première observation : Est-il vrai que l'amour, surtout lorsqu'il est infini, va *nécessairement* jusqu'au bout de sa puissance? On peut en douter. Dans la mesure où l'amour est nécessaire, il cesse d'être lui-même. Voici, semble-t-il, quel est le plus grand amour : c'est celui qui n'étant aucunement contraint à se donner en raison d'une loi qui s'imposerait à lui, s'y détermine librement. Ou bien donc Dieu n'était pas tenu, pas même au nom de soi, à couronner sa créatibn par le don de la surnature — et alors, en nous la donnant, il nous a vraiment aimés ; ou bien, il y était tenu, mais alors ce don, dans la mesure de sa nécessité, n'était plus amour.

Mais il y a plus : ce premier doute s'inspire de la nature de l'amour ; il en est un autre qui s'inspire de celle de Dieu. En disant : Dieu aime nécessairement au maximum, l'argument sous-entendait de Dieu qu'il est sujet à des nécessités et à des lois. Sous-entendu dans lequel se dissimule peut-être un oubli de l'authentique transcendance. Au nom de celle-ci, ne devons-nous pas penser de Dieu qu'il précède tout ordre de nécessités concevables? Dieu est l'Etre « transessentiel »

(16) Bien entendu, nous ne prêtons pas au P. de Lubac l'usage de ce mot *nécessairement*, mais nous donnons à l'argument final suggéré par lui l'expression qu'il nous paraît appeler naturellement.

qui ne subit pas de lois, pas même celle de l'identité et de la non-contradiction, mais qui les fonde, et qui donc aussi les domine. Nous touchons ici, je le reconnais, un des points les plus difficiles de la théologie possible à nos faibles lumières, et il sied de réserver, dans ces quelques lignes occasionnelles, toute prise de parti décidée. Mais du moins, est-il permis de formuler une question : Si Dieu transcende toutes nécessités définissables, de quel droit notre pensée énoncerait-elle les lois dictées à l'action créatrice? Celle-ci ne serait-elle pas liberté, non pas seulement dans son fait : Dieu a créé librement, mais dans son mode et dans sa mesure : Dieu aurait pu créer la nature pure? Enoncé qui, loin de faire injure au Créateur, pourrait bien n'être qu'un hommage à sa grandeur.

Ainsi, pour ces deux raisons, l'amour divin n'a donc pas *nécessairement* destiné les esprits à la possession de soi : mais peut-être est-il permis de penser que, les ayant appelés librement à cette fin, il la leur détermina néanmoins infailliblement : en d'autres termes, si l'amour infini ne va pas *nécessairement* jusqu'aux extrémités de sa puissance, il ne manquera pas de s'y porter librement, parce que l'amour parfait est la force qui donne toujours en toute liberté tout ce qu'elle peut. « Qu'y avait-il à faire à ma vigne, que je n'aie fait? » (Is. 5, 4). Précisément parce qu'il est parfait, il est vrai tout ensemble de l'amour divin qu'il ne subit pas de lois et que néanmoins il se donne sans nul doute à lui-même celle du maximum. S'il en est ainsi, si cette distinction, en Dieu, entre l'infaillible et le nécessaire réussit à se fonder ([17]), alors s'impose à nous, en face du travail du P. de Lubac, cette conclusion paradoxale, mais vraie : l'auteur ne s'est pas donné le droit de discerner en nous la présence d'un désir absolu (abordé du point de vue anthropocentrique, le problème qu'il a posé n'a reçu jusqu'à présent qu'une seule solution intrinsèquement consistante : notre désir naturel de voir Dieu est simplement conditionnel) ; pas davantage, du point de vue théocentrique, n'est-il autorisé à affirmer la nécessité de la nature surélevée ou à nier la contingence de la nature pure ; mais du moins peut-il prétendre que l'étape de la nature pure est infailliblement dépassée par la plénitude de l'amour créateur.

Léopold MALEVEZ, S. I.

(17) On s'en souvient, dans la question de la « concorde » de la liberté et de la grâce efficace, c'est précisément cette distinction que font les « thomistes » : la prémotion physique, disent-ils, détermine infailliblement, sans pourtant le nécessiter, l'acte salutaire. Si elle parut là passible d'objection, ce fut en raison du fait qu'il s'agissait d'une prémotion dont l'auteur, Dieu, était distinct du sujet qui la subissait, l'homme : on estimait qu'une prémotion infaillible exercée sur la liberté d'un autre détruisait celle-ci. Mais il est sûr en tout cas que cette difficulté ne vaut pas ici, où c'est le *même* — Dieu — qui se détermine *soi-même* infailliblement. Que l'on songe aussi à la volonté du Christ et à son amour rédempteur qui le porta librement, et pourtant immanquablement, jusqu'au bout de son sacrifice.

GENERATION ET AMOUR

L'attention des moralistes et des théologiens est de plus en plus attirée sur les problèmes de la famille. L'encyclique *Casti Connubii* du reste ne demandait-elle pas que ces sujets, et tous ceux qui concernent le mariage, soient proposés inlassablement à l'étude et à la méditation des chrétiens?

C'est dans cette intention que travaillent en France un groupe de psychologues, de sociologues, de médecins, de moralistes, qui constituent l'*Ecole catholique des sciences familiales,* fondée par l'Assemblée des Archevêques et Cardinaux français, et dont la direction a été confiée à l'*Association du mariage chrétien.*

Cette équipe s'est réunie déjà plusieurs fois dans les années précédentes à Lyon (1), à Toulouse, à Paris. En novembre 1946 de nouvelles réunions ont eu lieu à Paris. Il ne s'agissait pas d'un congrès destiné au grand public et cherchant à attirer dans des salles de conférences une vaste assistance, mais bien de séances de travail entre gens animés du désir de pousser aussi à fond que possible les études proposées.

Un livre réunira bientôt tous les textes des rapports qui ont été présentés par le Père Boigelot, MM. les professeurs Rouast et H. Guitton, M. Carlhian, etc...

Une fois bien établie la base sur laquelle se constitue le couple humain sur le plan naturel et à la fois dans les perspectives surnaturelles, la question de la fécondité s'est posée et il fut nécessaire de l'envisager sous ses multiples aspects.

On est ainsi conduit à soulever la question suivante : les naissances désirables sont-elles celles qui sont provoquées par l'Etat sous le seul contrôle des eugénistes et sans intervention de sentiments? ou celles qui ont pour origine le sentiment paternel et maternel et la conscience des responsabilités qui l'accompagnent?

Le problème, on le voit, n'est pas sans importance.

Il ne s'agit pas de discuter présentement de l'efficacité des diverses modalités de l'eugénisme. Quelque nécessaires que soient des réflexions à ce propos, elles ne peuvent venir, à notre avis, qu'une fois que la lumière aura été faite sur le fond même de la question, sur la légitimité de la préoccupation eugénique, sur la valeur humaine et morale des principes qui l'inspirent.

Ce qu'il faut mettre en discussion, c'est de savoir s'il y a opposi-

---

(1) Un compte rendu *in extenso* de la 1re session à Lyon, en 1942, a paru aux *Editions du Mariage chrétien,* Paris.

tion entre les préoccupations auxquelles obéit l'eugénisme et les lois psychologiques et morales sur lesquelles repose l'institution familiale.

Mais, dira-t-on peut-être, ce choix que de telles formules viennent proposer, est-ce qu'en réalité l'humanité est conviée à le faire? N'y a-t-il pas là plutôt une sorte d'artifice oratoire, et cet apparent dilemme n'est-il pas simplement un artifice habile pour fournir un thème à variations sur des airs déjà connus? Personne, objectera-t-on, ne nous pose la question.

Je crois au contraire fermement pour ma part qu'elle est déjà posée et avec une force dont justement nous n'avons peut-être pas assez discerné la puissance malfaisante. C'est ce dont ces pages voudraient convaincre d'abord ceux qui en douteraient encore.

I

LES MOBILES PROFONDS

Quand nous réfléchissons aux problèmes que soulève la procréation, nous qui voulons en toutes choses nous inspirer de conceptions chrétiennes, ou du moins pleinement humanistes, il nous semble que, bien loin d'y avoir antagonisme entre amour paternel et eugénisme, il existe au contraire une concordance profonde entre les exigences du sentiment de paternité et la science, nouvellement née, des conditions biologiques qui assurent des naissances saines.

Dès que l'on prend en effet la peine de réfléchir, il apparaît que rien n'est plus grave que de transmettre la vie et que le couple contracte inéluctablement des responsabilités très lourdes vis-à-vis des enfants à venir.

S'il est un domaine où, suivant la formule saisissante, nos actes nous suivent, c'est bien celui-là. Une minute d'abandon charnel et voici qu'un nouvel être est créé, apportant avec lui un potentiel de vie, qui non seulement va se prolonger durant les années de son existence terrestre mais ne plus jamais cesser, puisque notre nature est auréolée d'immortalité. Une telle répercussion indéfinie engage de façon toute particulière notre responsabilité. Suivant la qualité de la vie que nous allons transmettre, la destinée de celui qui viendra au jour sera marquée de santé ou de maladie, de bon équilibre des forces ou d'un rendement défectueux, d'une humeur égale ou d'une disposition fâcheuse au malheur ; bien plus, les conditions physiques, qui sont directement héritées et transmises au moment de la génération, colorent toute l'activité psychique et morale, toute la spiritualité. De telle sorte que les modalités biologiques de la procréation vont prédisposer notre enfant à la vertu ou au vice... Comment pourrions-nous nous désintéresser de la science qui tente de débrouiller l'écheveau des facteurs qui concourent à préparer la qualité humaine de nos descendants?

S'il apparaît aux yeux du moraliste que tout acte que nous posons librement met en jeu notre responsabilité ; si le mariage, qui engage et consacre deux vies, se révèle à l'analyse comme chargé d'une gravité morale qui n'a guère d'égal ; à plus forte raison, la consommation du mariage et la procréation qui en découle sont-elles les actions humaines les plus lourdes de devoirs.

Il semble donc bien que les préoccupations eugéniques soient au centre même des exigences de la conscience des époux dont l'union rend possible une nouvelle vie ; bien loin de concevoir une opposition, c'est leur accord parfait qui s'impose à la réflexion entre la sauvegarde de l'hygiène et le souci de la moralité intégrale.

Eugénisme : j'engendre dans des conditions qui sont bonnes, qui sont saines? Tout le monde doit s'empresser de souscrire : qui ne souhaiterait que les enfants qui viendront au monde demain ne soient des enfants sains? Il faudrait avoir perdu le sens pour prendre à la légère son parti que naissent au contraire des tarés, des êtres mal conformés, des idiots, des pervers?

Mais déjà, si l'on essaie de faire préciser ce que l'on entend par « enfants sains », des divergences vont apparaître, selon que l'on considérera dans l'homme uniquement ses capacités corporelles, animales, ou qu'on tiendra compte en même temps, et avec plus d'importance, de ses destinées psychiques et spirituelles. Tel eugéniste matérialiste dépistera surtout ou du moins cherchera surtout à éviter tuberculose, syphilis, malformations ; tandis que le moraliste, qui ne limite pas son observation aux phénomènes corporels, accepterait moins difficilement que vinssent au monde des prédisposés à la tuberculose par exemple, ou des êtres à morphologie anormale, pourvu que leur intégrité psychique et spirituelle fût intacte.

Devant cet enfant malade ou disgracié, dans la façon dont les uns et les autres seront d'accord pour le plaindre, n'entendez-vous pas des résonances qui ne coïncident pas? Les uns en effet verront surtout en lui la victime de la douleur, car, eux, ils considèrent la souffrance comme la plus cruelle épreuve et lui préféreraient si possible le non-être ; les autres sympathiseront davantage avec l'affliction morale des parents qui sont crucifiés par les souffrances ou les disgrâces de leur enfant.

Mais cette douleur elle-même des parents, combien sa nature intime peut être différente : chez ceux-ci elle restera une torture, une angoisse qui étreint le cœur, chez ceux-là au contraire elle pourra être illuminée par des clartés plus hautes. Ne connaît-on pas des parents qui, malgré la peine horrible qu'ils ressentent dans leur propre chair au contact de la souffrance de leur enfant, n'en restent pas moins comblés d'un bonheur profond, parce que c'est *leur* enfant qui vit et que malgré tout ils pensent, ils croient que cette vie, qu'ils

lui ont transmise, est un bienfait ; et parce qu'ils savent que, à force de l'aimer et de se dévouer à lui, ils l'aideront à surmonter son épreuve et qu'ils seront ainsi un peu les artisans de la victoire magnifique que leur enfant va gagner sur le désespoir et qu'ils voient ainsi l'âme de leur enfant monter jour après jour sur les voies de la perfection spirituelle.

Ces parents-là — nous en connaissons tous — revendiqueraient sans doute ce que le professeur Okinzyca a eu le courage d'appeler « le droit pour l'être humain d'être éprouvé dans sa descendance ». C'est que la conscience de tels parents estime que la vie est un bien supérieur ; et pour cette raison qu'elle est la condition de l'activité spirituelle.

Mais ils apparaissent comme fous et criminels aux yeux des eugénistes qui limitent l'horizon d'ici-bas à la fuite devant la souffrance.

Ils apparaissent non moins fous aux yeux d'un eugénisme qui ne regarde la vie que du point de vue des finances de la cité et de la force matérielle des Etats. « Nous avons besoin, disent ses adeptes, de gens bien portants, capables de travailler, d'avoir un rendement ; nous ne voulons pas de ces êtres indésirables parce qu'improductifs ; et c'est au nom de l'intérêt général que nous proscrivons leur venue sur terre, car ils accroissent terriblement les charges de ceux qui sont obligés de travailler double afin de les nourrir. Votre pitié pour le malade, pour l'estropié, préciseraient-ils volontiers — et l'on n'aurait pas de peine ici à citer des pages devenues classiques de Nietzsche — est un manque de sympathie envers les bien portants, dont nous avons le devoir de nous faire les défenseurs contre les parasites ».

Cette fois, nous sommes bien en pleine opposition de deux conceptions de la vie et du monde. Nous avions pu croire que nous étions d'accord parce que, les uns et les autres, nous souhaitons que les enfants à venir soient sains ! *Les raisons pour lesquelles nous le désirons* sont si différentes que, aussitôt posées, elles vont nous conduire à des attitudes pratiques différentes.

La plupart de ces conclusions pratiques sont déjà connues et l'on n'ignore plus quelle peut être la malfaisance morale d'un eugénisme matérialiste.

Il ne se contentera pas longtemps en effet d'exiger que les futurs époux consultent un médecin avant de se décider au mariage et soient à même, grâce à des examens, de connaître les risques de maladie dont ils peuvent être porteurs et qui frapperaient leurs descendants. Pareille mesure, que la morale approuve et encourage, apparaît vite comme insuffisamment efficace, puisque précisément elle laisse aux deux candidats au mariage la possibilité de passer outre aux conseils du médecin.

Aussi l'eugénisme passe-t-il bien vite à un stade plus sévère et requiert-il que le législateur interdise les mariages qui paraîtraient indésirables.

Et s'il arrive que c'est au cours d'une vie conjugale, qui avait paru pouvoir être autorisée parce que les chances de santé étaient suffisantes, que surgisse une maladie du père ou de la mère, qui les rende indésirables comme agents de reproduction ; si des affections infantiles ont frappé gravement les enfants précédents et laissent craindre que ceux qui viendraient encore soient eux aussi prédisposés à encombrer les hôpitaux ou à mourir prématurément, ce qui est un mauvais rendement social ; si même les moyens de subsistance de ce couple viennent à diminuer et que la venue de nouvelles bouches à nourrir obligerait l'Etat à assumer de nouvelles charges ; alors la permission de procréation, qui avait été accordée par le certificat prénuptial, pourrait être retirée. Et cela par des moyens fort simples : il suffirait de déclarer irrecevable toute nouvelle maternité qui n'est pas autorisée par les médecins, et de supprimer les secours, les allocations ; pourquoi pas, même, les cartes d'alimentation?

« Vous voulez, vous, époux, des enfants, que nous, services d'hygiène compétents, nous ne souhaitons pas ; libre à vous, mais débrouillez-vous pour les nourrir et les élever et les instruire comme il vous plaira ; nous ne connaissons que les enfants dont nous avons autorisé la venue ».

Engagé sur une telle voie, l'eugénisme, qui n'a pris pour guide qu'une hygiène strictement zoologique, ne s'en tiendra pas là. « Vous protestez — ajoutera-t-il, parlant aux fiancés à qui l'on refuse le droit de se marier ou aux époux jusqu'à hier autorisés à multiplier la vie, mais à qui aujourd'hui on refuse ce droit —, vous protestez au nom du sentiment que vous avez l'un pour l'autre et qui vous porte à vous unir? Nous ne sommes pas inhumains, nous les eugénistes ». Peut-être insinueraient-ils : « nous sommes plus humains que les familiaux qui restent empêtrés dans leur morale ; car nous, nous vous offrons les moyens infaillibles de vous aimer librement sans risques de procréation. Nous mettons à votre disposition nos techniques anticonceptionnelles, aussi infaillibles qu'hygiéniques ; si elles ont échoué et si la vie a déjoué nos habiletés, voici nos cliniques où, sans risques d'infection ni de complications opératoires, des spécialistes qualifiés, estampillés par nos soins, délivreront les femmes qui se seraient laissé prendre ; et voici qui est encore bien plus sûr : nous vous offrons des procédés de stérilisation qui vous mettent définitivement à l'abri de tout risque de paternité et de maternité, sans diminuer en rien vos possibilités de joies charnelles. Et nous réservons les possibilités de naissances pour les cas, dûment contrôlés par nos services compétents, où toutes les chances seront accumulées pour que les vies qui surviendront soient saines ».

Ainsi l'eugénisme, qui semblait au début ne s'opposer en rien à la morale conjugale traditionnelle mais plutôt au contraire apporter de nouveaux arguments qui renforçaient les exigences de la responsabilité, se montre en définitive, lorsqu'il pousse jusqu'au bout ses conclusions, directement en contradiction avec le respect de la vie et des fins spirituelles de l'homme.

Il va nous falloir préciser dans un moment quelle est justement la réprobation que la conscience formule contre ces thèses et ces manœuvres. Mais auparavant il importe de pousser encore plus avant l'analyse de certaines tendances modernes.

II

EN PLEINE HOMINICULTURE

Voici en effet que la science nous offre un moyen d'assurer ce qu'on appelle l'insémination artificielle.

Le procédé a d'abord été proposé pour remédier à des infécondités provenant de difficultés anatomiques qui rendaient le contact conjugal insuffisamment intime et donc inopérant. On prend la semence émise par le mari et avec des instruments — que l'hygiène soit rassurée ! on les a minutieusement désinfectés — on la porte dans les organes maternels qu'elle n'aurait pas pu atteindre sans cet artifice.

Puis on s'est avisé que, lorsqu'il était avéré que c'était le mari qui était frappé d'infécondité, il serait pusillanime d'hésiter à prélever la graine nécessaire sur un autre donneur. Et l'on a vu des couples inféconds demander à des médecins — je parle d'expérience personnelle — de faire cette intervention, de chercher un donneur dont lui, le praticien, serait seul à connaître l'identité, mais garantirait la parfaite santé physique et morale, et permettrait de rendre mère cette femme qui se désole de ne pas avoir d'enfant. « Il sera tout de même un peu mien, affirmait cet époux, puisque par avance je l'accepte, je le désire, je l'aime dès maintenant comme mien, car il sera porté dans les entrailles de celle que j'aime ; tandis que l'enfant, que nous adopterions pour que notre foyer ne restât pas désert, ne serait rien pour nous, charnellement ».

Un numéro récent des cahiers Laënnec, et fort remarquable (2), est consacré tout entier à ces problèmes. Il fournit des renseignements fort précis sur l'extension de ces méthodes en pays anglo-saxons

(2) *Cahiers Laënnec*, n° 2, 1946. Nous sommes heureux de saisir l'occasion de remercier les *Cahiers Laënnec* (12, rue d'Assas, Paris) des services exceptionnels qu'ils rendent depuis plusieurs années à la morale médicale, et à la métaphysique médicale. Mais il faut signaler tout autant l'effort identique soutenu par le *Bulletin de la Société de Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien* (61, rue Madame, Paris) et celui de la *Société belge de Saint-Luc*.

surtout, et aux États-Unis. Sait-on assez qu'en 1941, Seymour et Kerner pouvaient étayer leurs conclusions sur 9.580 cas d'insémination artificielle (3)?

Mais une telle technique offre de trop belles perspectives à l'eugénisme pour qu'il ne s'en saisisse pas.

« Fallait-il, dit Ch. Larere, s'en tenir au seul cas de stérilité du mari? Si la majorité des « inséminateurs » anglais adopta cette règle, une tendance se fit jour qui prétendait mettre le procédé au service de théories eugéniques ».

« Dans un article qui fut signalé alors parmi les plus marquants par son ampleur comme par l'importance des conclusions, trois spécialistes firent état de deux cas, où ils crurent nécessaire d'écarter la fécondation par le mari pour lui substituer l'insémination par un donneur : dans le premier cas, il s'agissait d'une surdité qui se transmettait depuis trois générations dans la famille du mari ; dans le second, on avait diagnostiqué l'existence d'une maladie nerveuse transmissible ».

Mais on ne s'arrête pas en pareille voie ; devant de tels triomphes de l'artifice, comment ne pas avoir la tentation de penser qu'on devient presque maître de la qualité de la vie?

« Voici que nous avons maintenant des semences dont nous avons pu déterminer scientifiquement qu'elles sont saines ; car nous avons exploré en détail l'hérédité de ce donneur, nous l'avons examiné lui-même sous tous ses aspects biologiques. Le Docteur Robert Fortes a précisé, devant la Société médico-légale d'Angleterre, les garanties de tous ordres qu'il semblait nécessaire, dans l'état actuel de la science, d'exiger du fournisseur (4). Déjà, et c'est la meilleure sécurité, nous avons expérimenté la valeur fécondante de ces germes de vie, car la beauté biologique des enfants qui naissent de ces spermatozoïdes est maintenant vérifiée. Utilisons donc cette graine : ce qui en est émis au moment d'une sécrétion provoquée contient des millions d'animalcules vivants et il suffit d'une trace de ce précieux liquide pour féconder une femme. D'autant plus que nous pouvons, grâce à la technique moderne, garder même, s'il le faut, notre réserve à la glacière ».

« Nous sommes à même maintenant de ne plus laisser les naissances s'opérer au hasard des élans amoureux, nous sommes en présence d'un phénomène biologique du même ordre que le repiquage des colonies microbiennes. Du moins, du côté de l'apport masculin, nous pourrons avoir des semences sélectionnées ».

Et le Cahier auquel je me réfère relate que des spécialistes de cette

(3) Cité par Ch. Larere, *op. cit.*, p. 44.

(4) Robert Fortes, *The Medico-legal Aspects of artificial Insemination*, dans la *Medico-legal and Criminological Review*, juillet-septembre 1944, p. 138 et suiv.

génétique, anonyme autant que scientifique, ont calculé qu'un « donneur » — on emploie ici le même mot que pour ceux qui participent à la transfusion du sang — peut sans fatigue consentir à deux dons par semaine, ce qui rend possible quatre cents inséminations par semaine. De telle sorte que — le Cahier ose à peine employer ce terme — un « étalon idéal » pourra être le père de vingt mille enfants par année. A ce taux, nous aurons vite une pullulation d'enfants sains.

Le Docteur Duval-Arnould remarquait, il y a quelques années (5), qu'un rapport présenté en 1931, au Comité d'hygiène de la Société des Nations, sur la protection de la santé de la mère et de l'enfant ne contenait pas une seule fois, dans ses 77 pages, le mot de « père ». Mais cependant, à cette période, son rôle était encore requis. Nous voici maintenant débarrassés de cet intrus, nous ne voulons plus connaître que des fécondations à la seringue, parce que nous pouvons en certifier la qualité eugénique.

Et si demain — qui sait ce que la connaissance des influences physiques sur la cellule vivante nous réserve? — si demain nous avons un moyen de féconder les femmes par la simple application de rayons qui déclencheraient la division nucléaire, ou par des remèdes, par je ne sais quelles hormones qui détermineraient les mouvements efficaces de molécules, nous pourrions même nous passer de cette semence qui, malgré toutes nos précautions, risque encore d'être porteuse de gênes ancestraux mal déterminés et sournois, capables de sortir de leur latence récessive, et nous féconderions plus eugéniquement encore.

En attendant l'heure où, enfin, nous serons assez savants et assez habiles pour avoir des cellules féminines vivantes sélectionnées, cultivées, comme Carrel a commencé à le faire pour des fragments de myocarde d'embryon de poulet ; et ce sera dans nos laboratoires, sous le contrôle rigoureux et impassible de nos appareils de mesure, que la vie humaine se multipliera, saine, robuste, soustraite aux tares qui dévastaient les familles des temps d'obscurantisme.

III

TERMITIERE OU COMMUNAUTE HUMAINE

Mais seront-ce bien des vies « humaines » que nos arrière-petits-fils obtiendraient ainsi? L'ordre humain, au contraire, n'exige-t-il pas que la vie apparaisse au sein de familles authentiques, fussent-elles moins bien sélectionnés biotechniquement?

---

(5) *Pages documentaires de l'U.C.S.S.*, 16 rue Tiphaine, Paris, avril-mai 1933.

Est-ce de ces hommes fabriqués anonymement que la communauté humaine a besoin? Ce qui lui est nécessaire, sont-ce simplement des corps sains, capables de travailler, soustraits le plus possible à la maladie, assurant par conséquent un bon rendement — comme on le souhaite dans une société animale?

Ou bien est-ce d'hommes, au sens plénier du mot, que l'humanité doit être faite? d'hommes, qui ne seront pas uniquement des machines dociles entre les mains des États, mais des êtres libres, capables d'apporter au bien commun la collaboration consciente et volontaire de leur effort?

Examinons d'abord ce point, en nous plaçant au point de vue de ce que l'on pourrait appeler l'efficience sociale ; nous écouterons plus loin la voix de la morale.

Mettons-nous un instant dans l'hypothèse, absurde pour le moment, mais possible un jour, d'une pullulation artificielle de nouveau-nés, — à dessein je ne prononce plus le doux nom d'enfants — sans père.

Et posons-nous la toute première question pratique : qui en aura la charge? L'Etat? mais il faut immédiatement réincarner, si je puis ainsi parler, ces services de l'Etat : ce n'est pas en effet cet être anonyme et tout-puissant, qui va donner à ces nouveau-nés les soins corporels dont ils ont besoin. On a eu beau les mettre au monde artificiellement, il faudra bien que ce soient des mains humaines qui les lavent, qui les langent, qui leur apportent leur nourriture?

Qui donc serait assez insensé pour penser que l'on va pouvoir compter, pour un travail qui exige tant de soins, de continuité, de sollicitude, sur des travailleuses salariées et fort instruites par ailleurs? Qu'on le veuille ou non, la nature des choses et des êtres exige que l'enfant soit soigné sur le plan matériel le plus humble — je commence intentionnellement par celui-là — par des mains aimantes. Il faut bon gré mal gré réintroduire le sentiment, que nos eugénistes se sont efforcés de chasser tout à l'heure, lorsqu'il s'agissait d'assurer la fécondation.

Et si l'on consent à faire ici sa place au sentiment, si on le laisse rentrer par une toute petite brèche dans un édifice que l'on voulait construire en l'excluant, il fera tout éclater. L'amour maternel, dont notre eugénisme ne va pas pouvoir se passer, s'il veut éviter une mortalité terrifiante et une dépopulation croissante, va ouvrir une faille par où se précipitera l'amour tout court.

S'il est vrai qu'on rencontre des jeunes filles — je parle là encore d'expérience — qui sont comme possédées par un désir d'être mères, mais que l'idée d'avoir un mari rebute, et qui sont ainsi prédisposées à l'idée absurde de devenir fécondes par des procédés de laboratoire, elles ne constituent qu'une infime minorité, et je crains fort que leur

équilibre neuro-mental, et moral surtout, ne fasse pas d'elles les mères que la communauté nationale doit le plus souhaiter.

Car — et j'ai hâte d'exprimer le jugement que déjà formule le lecteur ! — la grande affaire n'est pas tant d'avoir des enfants sains, qui deviendront demain des travailleurs efficaces, que d'avoir des hommes, au sens plein du mot ; c'est-à-dire que la santé des enfants, pour importante qu'elle soit, est cependant d'une importance secondaire par rapport aux empreintes psychologiques que ces nouveaux venus dans le monde recevront. C'est à dessein que je ne prononce pas encore maintenant le mot d'éducation ; je ne songe qu'aux conditions de développement neuro-mental, et je me préoccupe en hygiéniste d'éviter la multiplication des troubles névro-psychotiques.

Or l'expérience montre, de façon de plus en plus convaincante, que ce dont l'enfant a besoin pour son développement mental, non seulement affectif mais intellectuel, c'est d'être aimé. Le mot besoin, que je viens d'employer, n'est pas trop fort ; il s'agit là d'une exigence de la nature, aussi impérieuse que le manger et le dormir. Aucune acquisition mentale ne se fait chez l'enfant, sans que ne soient mis en jeu en même temps des mécanismes affectifs. S'ils ne trouvent pas leur aliment, l'enfant verse dans le repliement, ou la révolte ; et nous voici donc en train de fabriquer des psychonévroses ou des réactions antisociales, si ce n'est pas dans un climat d'amour que nous le faisons vivre.

Si, maintenant, nous montons d'un degré et songeons à ce que requiert l'éducation de ce futur citoyen, la formation de sa conscience morale, l'orientation de sa volonté vers le bien, l'entraînement de cette volonté de façon à faire de lui un fort, je ne pense pas qu'il soit besoin de faire remarquer, une fois de plus, que l'éducation ne peut être réalisée, qu'elle ne méritera totalement ce nom, que si elle est familiale.

Familiale, c'est-à-dire non pas réduite au couple enfant-mère, que le Rapport à la Société des Nations se voyait obligé de reconnaître, comme élément social de base, mais à la trinité père-mère-enfant, et nous mettrions volontiers le dernier mot au pluriel ; car c'est un fait social indéniable que la famille nombreuse est, plus que la famille réduite au rejeton unique, formatrice des hommes dont la société humaine a besoin.

Je sais bien que, derrière l'eugénisme que nous condamnons, se profile une société qui est essentiellement totalitaire, et qu'une telle forme de communauté sociale ne peut pas ne pas préférer je ne sais quel robot humain, maniable comme une masse matérielle, à un être intelligent et libre. Je sais bien que, pour compléter l'eugénisme dont nous dénonçons l'inhumanité, on souhaite instaurer une technique de la formation des intelligences qui les modèle toutes sur le même type,

qui les rende perméables aux consignes, aux slogans. On imagine même que la médecine pourrait ici rendre à nouveau des services, en influant sur le « moral » (le mot conviendrait-il encore?) par de savantes actions médicamenteuses, déterminant des variations hormonales d'où dépendent étroitement des comportements psychiques et moraux.

Il n'empêche que l'on se heurte là aux réalités qui sont ce qu'elles sont. Dans un tel climat, la vie deviendrait tellement irrespirable qu'elle s'éteindrait inéluctablement, quelle que puisse être la force contraignante des lois qui obligeraient à la fécondité.

L'histoire montre — n'est-elle pas une expérience, qui vaut bien celle que nous organisons en vase clos dans nos laboratoires? — que, lorsqu'on affaiblit la force du sentiment familial, les civilisations meurent. Il n'y a pas d'eugénisme qui puisse aller contre cette loi, qui est constitutive de la nature humaine, telle que le Créateur l'a façonnée.

Dans le rapport du Docteur Duval-Arnould, auquel je me référais tout à l'heure, je lis :

« A Sparte, Lycurgue avait retiré à la famille à peu près tous ses droits. Dès la naissance de l'enfant, le père, sans souci des sentiments de la mère, devait le présenter au Conseil des anciens, qui décidait s'il était assez bien constitué pour vivre et devenir citoyen. Sinon, sans souci des sentiments du père, on le jetait du haut du Taygète sur les rochers où les chiens et les loups venaient le dévorer ».

« Cet eugénisme qui nous semble quelque peu barbare l'est-il beaucoup plus que l'avortement légalisé? »

« Ensuite, l'enfant vivait sous la garde de sa mère et sous le contrôle de l'Etat, mais sans l'intervention du père, puisque vous savez que c'était une honte pour un Spartiate que d'être vu entrant ou sortant de la maison de sa femme ».

« A la sortie de cette pouponnière de l'Etat, c'est-à-dire à sept ans, l'enfant était pris définitivement par l'Etat pour être enseigné sur les lettres, les arts et surtout la culture physique, et les Grecs s'y connaissaient en beauté du corps, en gymnastique et en sports. Leur hygiène, auprès de laquelle la nôtre n'est plus qu'une caricature, car la leur était infiniment plus proche de la nature, avec les bains et le grand air à profusion, finissait par donner des hommes splendides et des femmes célèbres par leur beauté dans toute la Grèce ».

« Quel fut le résultat? »

« Moins de 400 ans après Lycurgue, Sparte était en pleine décadence, non pas que la valeur individuelle de ses hommes se soit affaiblie, mais parce que, dit Duruy, « la cité spartiate diminuait de jour en jour, comme usée par le jeu de ses institutions de fer ». « Le territoire de Sparte, dit Aristote, pouvait contenir 1.500 cavaliers

et 30.000 hoplites ; il porte à peine aujourd'hui 1.000 guerriers. Dans les assemblées de 4.000 personnes, à peine voyait-on 40 Spartiates, y compris les rois, le Sénat et les éphores ».

« Sparte n'avait plus d'enfants. Tandis que sa rivale Athènes, plus dissolue en apparence, bien moins hygiéniste, pourrions-nous dire, continuait à vivre et vit encore aujourd'hui, parce qu'elle avait gardé la famille. Sparte la vertueuse, Sparte la forte, Sparte qui avait un instant dominé la Grèce et qui était faite pour conquérir la terre, parce qu'elle avait supprimé la famille, mourait faute d'enfants, et était rayée pour toujours de la carte du monde ».

Et s'il fallait un exemple plus proche de nous dans le temps, quoique fort loin en fait, nous irions le demander à ce que l'on rapporte sur l'U.R.S.S. Ne dit-on pas que, après avoir, durant des années, mis comme un acharnement à supprimer la famille, à étatiser la vie dès le premier âge, elle a dû, sous la pression des faits, refaire une place grandissante à la famille, et donc redonner au père et à la mère leur droit d'être les agents libres et responsables de la transmission de la vie ; autrement dit, de refaire à l'amour conjugal la place qui est la sienne dans la génération?

IV

OPPOSITION A LA MORALE

LA GENERATION EST UN ACTE D'AMOUR AVANT TOUT

C'est qu'en effet, si nous revenons à l'analyse profonde des mobiles humains, les faits nous montrent qu'il y a un double lien entre la génération et l'amour : d'une part l'amour intégral porte ceux qui se laissent guider par lui à désirer une fécondité qui les transfigure moralement l'un et l'autre et l'un par l'autre, et à souhaiter la venue au monde d'enfants dans lesquels ils retrouvent les traits physiques et moraux de leur conjoint ; et d'autre part la génération n'est revêtue des caractères de moralité qui la distinguent d'une fonction animale que si elle s'opère dans l'amour.

Sur le premier point, le premier volet du diptyque, l'appel à la fécondité que l'amour suscite dans les cœurs, je ne dirai rien ici, car tout a été déjà exprimé par ceux qui ont analysé les éléments constitutifs de l'amour, — je renvoie notamment aux pages profondes et définitives de M. Blondel dans l'*Action* et à tous les psychologues qui se sont inspirés de ces idées (6) — et ces notions sont bien connues de tous actuellement.

Mais il n'est probablement pas sans intérêt d'examiner d'un peu

(6) R. Biot, *Education de l'amour*, Paris, Plon, 1946.

plus près la liaison entre génération et amour, la subordination de la multiplication de la vie au sentiment à la fois conjugal et paternel — par paternel j'entends ici du même mot, on le devine, paternel et maternel.

Une première constatation pourrait donner l'éveil même à ceux que ne guiderait pas une science morale très éduquée : nous voulons dire l'espèce de révolte quasi instinctive, qui jaillit spontanément de la plupart des consciences humaines, lorsqu'on expose les perspectives de la génération artificielle.

Ces réprobations ne savent pas toujours se formuler clairement ni surtout préciser les raisons valables qui les animent ; elles sont cependant un fait, et le sociologue averti ne doit pas aller contre des répulsions aussi profondes. Même lorsque le nazisme poussait le mépris du respect de la personne humaine au point d'enfourner les prisonniers dans la chambre à gaz ou de se servir d'eux comme cobayes, l'expérience montre que cela ne rend pas, du moins pas tellement longtemps. Les plus savantes disciplines de coercition ne résistent pas indéfiniment à la poussée de cette moralité élémentaire qui est comme un des instincts de la nature humaine. Si bien que, même sans se référer à des raisons d'ordre métaphysique, le manieur de peuples est obligé de tenir compte de la force de ces comportements humains.

Et précisément ceux qui ont pratiqué largement des inséminations artificielles ont constaté que des révoltes de la nature étaient toujours possibles, une fois les choses faites, même de la part de ceux qui affirmaient d'avance, avec le plus de précision, qu'ils acceptaient en pleine volonté l'intrusion dans leur foyer d'un germe de vie étranger.

On en a comme preuves les précautions de plus en plus minutieuses que les inséminateurs sont engagés à prendre pour éviter tous ennuis. Je les trouve dans le travail du Docteur Palmer, chef de clinique gynécologique à la Faculté de Médecine de Paris, dans le numéro des *Cahiers Laënnec* qui me sert de guide dans ce domaine. Il faut que le donneur ignore l'identité du couple ; il faut que le couple ignore l'identité du donneur ; il faut que tout tiers non astreint au secret médical soit tenu dans l'ignorance de l'opération... Ah, comme on a peur que ce que j'appelle, momentanément et intentionnellement, l'*instinct* paternel ne vienne demain troubler la joie du foyer devenu fécond : « De qui peut bien être en définitive cet enfant que ma femme porte en sa chair? n'est-ce pas de tel enfant que, donneur anonyme, je suis le père?... de qui suis-je vraiment le fils? n'est-ce pas de celui-là à qui je ressemble?... »

De là la quatrième règle : il faut être certain du désir profond et persistant des deux époux ; et l'on ajoute « et de la stabilité de leur ménage ».

De là, la nécessité d'obtenir, pour la protection du médecin : 1. le consentement écrit, en double exemplaire, certifié par un attorney et muni d'empreintes digitales de la femme et du mari ; 2. le consentement écrit du donneur (afin d'éviter qu'il ne se plaigne ultérieurement d'usage abusif d'un sperme donné pour simple examen ou puisse réclamer un droit de paternité s'il arrivait à connaître l'identité de la receveuse) ; 3. le consentement écrit de la femme du donneur.

Pour la protection de la mère contre une éventuelle action en adultère, outre le consentement écrit susdit du mari, il conviendra que la femme soit accouchée par un autre médecin, qui pourra signer sans arrière-pensée le certificat de naissance.

Pour la protection de l'enfant (pour que son droit à l'héritage ne puisse être contesté par d'autres héritiers possibles) l'auteur pense que plusieurs précautions valent mieux qu'une. En effet, en matière d'héritage, la légitimité de l'enfant peut être discutée. Si d'autres héritiers éventuels ont eu vent du mode de procréation de l'enfant, ils pourraient théoriquement s'opposer à l'héritage, s'ils arrivaient à prouver l'impossibilité pour le père d'avoir été le procréateur ; aussi les légistes de l'« American Medical Association » estimaient-ils en 1939 que ce danger n'était pas illusoire et que le père de famille agirait prudemment en assurant de toute manière l'avenir matériel de l'enfant, soit par une police d'assurance, soit même, « laissant de côté toute considération d'amour-propre ou de délicatesse » (sic), par une procédure d'adoption.

Ce n'est pas tout ; il faut songer aussi à la protection du donneur : Weisman pense qu'il est prudent que le papier autorisant l'insémination contienne une phrase déliant le donneur de toute responsabilité de toute sorte. Le donneur doit également conserver un double de l'autorisation de sa propre femme (sic).

Tous ces papiers, le médecin doit les sceller et les placer dans son coffre-fort. En cas de décès du médecin, seul son attorney peut avoir accès aux papiers scellés, qui doivent être accompagnés d'une note indiquant qu'ils ont à être remis entre les mains de tel médecin désigné, familier des questions d'insémination et de leurs aspects médico-légaux.

Ces paragraphes que le Docteur Palmer cite d'après le livre de Weisman en 1939 méritent d'être divulgués, parce que ce sont là choses peu connues encore, mais surtout parce qu'elles sont bien démonstratives de cette vérité que la liaison entre génération et amour est insérée au plus intime de notre être, de notre chair, et que l'eugénisme qui irait, dans sa logique, jusqu'à une insémination artificielle systématique provoquerait la réprobation universelle.

Mais donc, s'il ne peut aller jusqu'à ses dernières conséquences,

n'est-ce pas la preuve que sa position doctrinale est mauvaise? Cherchons donc quelle est la raison profonde qui veut que ce ne soit que par amour et dans l'amour que l'on transmette la vie.

C'est que nous sommes ici dans l'ordre humain, répétons-le encore une fois, et que, chez l'homme, la vie n'est pas un phénomène physiologique seulement, mais que c'est une âme spirituelle qui anime — pardon du pléonasme, il est nécessaire — une âme spirituelle qui anime la chair et la rend vivante. Ce nouveau-né n'est pas simplement un petit bout d'homme, comme on dit si joliment, comme on pourrait en dire autant d'un petit chat ; il est mon fils, il est notre fils, il y a en lui, essentiellement, une âme. Et s'il est vrai que c'est de Dieu seul qu'il reçoit cette âme, puisque sa nature immatérielle empêche qu'elle soit le fait direct et exclusif d'une activité corporelle des parents, c'est cependant à l'occasion du don charnel des époux que cette âme est créée et qu'ils entrent ainsi avec Dieu lui-même dans une collaboration qui confond l'entendement et nous jette à genoux.

Dès lors vouloir ne regarder dans cette nouvelle naissance que le jeu des organes, les divisions cellulaires, la transmission des caractères héréditaires, les combinaisons de gènes ancestraux, que sais-je encore, c'est oublier l'essentiel, l'esprit.

Dans une étude, à laquelle on a profit à se reporter chaque fois que l'on réfléchit sur la génération humaine, Monsieur le Chanoine Marquant — c'était à Lyon en 1942, à la première session de l'*Ecole catholique des sciences familiales* — insistait sur le fait que tout le problème de la nature humaine s'éclaire par le fait que Dieu l'a façonnée à son image et ressemblance, et que Dieu, qui est Amour, est Père ; de là découle que la paternité humaine, qui nous assimile encore plus au Créateur, doit être essentiellement amour, amour de l'enfant à qui l'on donne la vie, amour de l'être dans l'union duquel s'opère cette mystérieuse puissance.

Prendre conscience de cette obligation d'amour comporte que l'on sache reconnaître qu'« être » porte en soi une excellence suprême, même si l'existence terrestre est traversée d'épreuves ; sentiment que perdent hélas trop de nos contemporains pour qui la vie ne vaut que dans la mesure où elle procure des satisfactions. Je renvoie le lecteur aux analyses si pénétrantes de M. Gabriel Marcel sur ce point (7).

Ainsi ce n'est pas pour la vaine fierté d'affirmer sa puissance masculine, ni pour voir ses fils marcher sur ses traces et reprendre sa place dans le labeur, que l'homme est convié à être père : c'est pour les appeler au bonheur : les engendrer est donc leur témoigner de

(7) Cfr notamment *Le vœu créateur comme essence de la paternité*, dans *Chronique sociale de France*, (Lyon), mars-avril 1944.

l'amour. Et d'emblée il apparaît que la paternité ne se limitera pas à la génération, suivie d'un abandon moral, mais qu'elle est essentiellement éducation.

Et ce sera aussi l'amour que les époux ont l'un pour l'autre qui donnera sa vraie valeur humaine à leur rapprochement.

Un auteur italien, dont il convient d'examiner attentivement les études sur la morale sexuelle, C. Viglino, a insisté sur l'impérieux devoir pour l'homme de ne pas rabaisser son épouse à n'être qu'un instrument de plaisir, fût-il partagé, ni un instrument pour une propagation de la vie qui ne serait qu'un orgueil masculin. Le don charnel doit être acte d'amour des époux qui désirent se procurer l'un à l'autre le dépassement spirituel qui résultera de leur qualité de père et de mère.

Cette fin d'amour est la seule qui justifie en définitive l'usage de nos puissances sexuelles, et c'est pourquoi c'est une abomination de proposer que l'on se procure par des manœuvres artificielles la semence de vie. Ce n'est pas une sécrétion banale que celle de nos glandes de la génération, dont on pourrait user en toute licence. Dans le *Cahier Laënnec* que nous citions plus haut, M. Gabriel Marcel marque fortement cette réprobation de la morale.

« Mais, dira-t-on, l'eugénisme n'en est pas là et vous triomphez aisément d'ennemis imaginaires ». Prenons-y garde : même lorsqu'il ne pousse pas le ridicule jusqu'à proposer l'insémination artificielle systématique, l'eugénisme contient déjà en lui le danger de faire passer les préoccupations de santé héréditaire avant le souci du fondement essentiel de la paternité qui est l'amour.

V

VERS UN EUGÉNISME POSITIF

Allons-nous cependant tout laisser au hasard et fermerons-nous les yeux devant les ravages possibles de l'hérédité pathologique?

Ne faut-il pas intégrer des préoccupations eugéniques dans une conception totalement humaine du mariage?

Les réflexions précédentes montrent que ce souci de la santé des enfants à venir fait partie intégrante de l'amour qui les appelle à la vie. Ce serait faire preuve d'une légèreté difficilement pardonnable que de ne pas tenir compte des enseignements de la science sur ce point et d'aller, sans réflexion, au-devant des épreuves que l'on inflige à ses enfants. Il nous semble même que c'est dans la mesure où la paternité est davantage dictée par l'amour qu'elle fait attention à ne pas charger du fardeau de la maladie les hommes qui naîtront demain et qui, sans aucune faute de leur part, auraient à payer un lourd tribut à la souffrance et à ses répercussions redoutables sur l'activité de l'esprit lui-même.

Les plus exigeants en eugénisme, ce doivent être ceux qu'anime une conception de la paternité basée sur l'amour et consciente de ses responsabilités.

Mais toute l'optique change selon l'inspiration qui préside à l'utilisation que l'on va faire de ce que la science de l'hérédité nous apprend, selon que ce sont des consciences éclairées et droites qui dirigent les actes d'hommes libres ou que ce sont des règlements d'hygiène qui sont imposés à un troupeau.

Formuler des directives pratiques et quotidiennes dépasserait le cadre de cette étude : une indication générale suffira, car elle dit tout.

Il y a un devoir humain et chrétien d'eugénisme, mais il ne donnera ses fruits que si son souci principal est de mettre la science et les institutions au service de la famille ; car c'est dans la famille seule, solide et stable, que l'amour paternel et maternel se réalise. Toute autre forme étatiste va au contraire, et plus vite qu'on ne croit, contre la vie.

C'est en donnant à la famille sa vraie place dans la cité, en l'aidant dans une tâche magnifique mais difficile, que l'on peut faire un eugénisme digne de l'homme.

Lyon. Docteur René Biot.

A LA RENCONTRE DU PROTESTANTISME BELGE

Pourquoi écrire sur le protestantisme belge? Vaut-il la peine de consacrer une étude à un ensemble d'Eglises dont les fidèles, selon les évaluations les plus optimistes, atteignent à peine les cent mille? Oui, si nous voulons que nos catholiques — les prêtres surtout — sortent de cette attitude d'allure partisane, qui consiste à juger selon des critères empruntés à quelques vagues souvenirs scolaires. Oui, si nous voulons nous habituer à les considérer comme des frères, isolés de nous par leur méconnaissance de notre Mère, l'Eglise Romaine, mais unis à nous, cependant, en Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Nous avons la triste habitude de penser le fait protestant selon des catégories toutes faites : « Les protestants n'ont pas de doctrine commune ; ils pratiquent le libre examen ; ils n'ont pas de prêtres, mais des pasteurs qui souvent sont mariés ; ils n'ont point d'images de la Vierge ou des saints ; ils n'ont pas le sacrement de pénitence ; ils admettent le divorce ; l'obligation d'aller aux offices n'est point aussi rigoureuse que chez nous ; ils ne jeûnent point, ne font point maigre le vendredi... mais lisent fréquemment la Bible ». C'est vrai que certains protestants n'ont point de doctrine, que certains mettent en doute la filiation divine de Jésus. Est-ce le cas de tous? Et si, par hasard, celui que nous avons catalogué selon ces principes courants, avait une doctrine, croyait à la divinité du Christ, n'aurions-nous pas jugé à la légère et rendu impossible tout dialogue avec lui? Car, au fond, c'est ce qui importe : ne pas empêcher la conversation, la rencontre avec un frère dont la conscience religieuse, tout aussi bien que la nôtre, peut-être vibre au seul nom de Jésus.

Une autre raison justifie à nos yeux cette étude. Elle est dans une déclaration du cardinal Griffin, archevêque de Westminster, invitant « toutes les forces spirituelles à s'unir pour empêcher la vague matérialiste de submerger les principes chrétiens de la civilisation ». Est-ce à dire que toutes les confessions religieuses sont valables, que toutes les Eglises ont leur raison d'être, chaque âme choisissant selon ses goûts la forme religieuse qui lui convient le mieux? Pareille assertion heurte trop violemment notre juste sens de l'Unité pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter longuement (1). Il n'y a, en matière de religion, qu'une seule Vérité, une seule Voie, cette Vérité qu'il faut accepter et cette Voie qu'il faut suivre de la manière même que

(1) Gardons-nous d'interpréter l'inattaquable principe « Hors de l'Eglise point de salut » en ce sens qu'il n'y aurait ni salut, ni sainteté, en dehors des frontières visibles de la communauté catholique. Le principe signifie seulement qu'aucune âme n'est justifiée hors de l'action de l'Eglise de Jésus-Christ et sans appartenir, parfois par un lien caché, à cette Eglise. Cfr Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Paris, t. I, p. 43-53.

Jésus, qui est la Vérité, la Voie et la Vie, nous a prescrite. Ce principe rappelé, n'est-il point normal que les âmes chrétiennes, vivant dans l'Eglise catholique, tournent leurs regards vers ces âmes, chrétiennes elles aussi, qui, à travers la dissidence de leurs confessions religieuses, tendent sincèrement et loyalement vers le Christ (2)?

L'opposition entre tant d'Eglises qui se réclament de la Bible et du Christ n'est-elle pas un douloureux défi aux Ecritures et au Christ priant « pour que nous soyons un comme son Père et Lui sont un »? C'est pour cela que nous avons écrit ces pages sur le protestantisme belge, dans le secret espoir que nos lecteurs catholiques y saisissent quelque chose de l'âme religieuse de leurs « frères séparés » et que ces derniers y voient un effort pour les mieux comprendre afin de les mieux aimer!

L'histoire.

L'Eglise catholique en Belgique, tout en revendiquant son titre de romaine, s'affirme belge, en raison de sa persévérance dans la foi prêchée à nos ancêtres. Depuis l'époque où les premiers missionnaires évangélisèrent notre pays jusqu'à nos jours, le catholicisme, tout en tenant compte de particularités locales, s'est développé dans la ligne même de sa fondation. Tant il est vrai que l'unité du Credo romain sert l'universalité de l'Eglise et son particularisme, en la préservant de toute déviation.

Peut-on en dire autant du protestantisme belge? Est-il d'origine étrangère, d'importation récente, ou a-t-il ses quartiers d'ancienneté comme le catholicisme? Si confus que soient les souvenirs historiques, il en émerge quelques faits, et l'on pense au duc d'Albe, à Guillaume d'Orange, aux placards... Mais, précisément, l'hostilité rencontrée lors de sa pénétration en notre territoire lui a-t-elle permis de s'y installer, d'y faire souche et de durer?

C'est par Anvers que pénétra le luthéranisme dans nos provinces (3). La présence d'une importante colonie allemande et d'un groupe assez nombreux de Maranos, juifs portugais qui se disaient convertis, prêts à favoriser, en haine de la religion catholique, un mouvement qui lui était hostile, permit à l'hérésie de gagner quelques adeptes qui ne tardèrent point à se répandre dans tout le pays. En 1525, Marguerite d'Autriche signale parmi les régions infestées le Hainaut, le Luxembourg, le Brabant et la Flandre. Un certain nombre de procès pour vente de livres hérétiques ou pour hérésie proprement dite se déroulent à Tournai, Gand, Bruxelles, Louvain,

(2) « Dans la mesure où les Chrétientés dissidentes auront conservé des principes de communion avec Dieu mis par le Christ en son Eglise, il y aura en elles, malgré la promiscuité de l'erreur, quelque chose de l'Eglise, quelques fibres de son être, et il pourra être vrai de dire que les âmes se sanctifient en elles non « malgré » leur confession, mais « dans et par » leur confession ». M.-J. Congar, *Chrétiens désunis,* Paris, 1937, p. 306.

(3) Cfr E. de Moreau, *L'Eglise en Belgique,* Bruxelles, 1945, passim.

Ypres, Bruges et Namur. A Liége, le luthéranisme ne put se développer en raison des condamnations particulièrement sévères dont le frappa Erard de la Marck (4).

Plus profonde fut l'influence calviniste dans nos provinces. C'est de Tournai, où Pierre Bruly et Guy de Bray avaient pu créer une communauté, que partit la doctrine réformée. Bucer, alors chef de l'Eglise réformée de Strasbourg, et Calvin, lui-même, étaient en relations épistolaires avec les différentes communautés qui s'étaient créées dans les Pays-Bas. Les résultats furent sensibles et, en nombre de villes, se formèrent de petits groupes calvinistes réunissant quelques nobles, heureux de faire pièce au roi d'Espagne et à l'Eglise, ainsi que des salariés mécontents de leur sort, qui y percevaient une occasion d'exhaler leur mécontentement. Malgré l'opposition des pouvoirs civils et la répression impitoyable du duc d'Albe, les centres calvinistes tinrent bon et finirent par obtenir d'Alexandre Farnèse (1585) de rester là où ils étaient installés, à condition de ne point pratiquer leur culte publiquement et d'y vivre sans bruit. Les années qui suivirent devaient accentuer cette régression du protestantisme, au point que vers 1650 « il ne sera plus représenté que par de petites groupes calvinistes ou luthériens à Anvers, à Gand, à Hoorebeke-Sainte-Marie pour le pays flamand et à Tournai, à Mons, à Estaimpuis, à Pâturages, à Wasmes, à Dour pour le pays wallon » (5). Sous les gouverneurs espagnols et les Habsbourgs d'Autriche, les protestants, observant les conseils de prudence, vécurent pacifiquement dans le pays, s'il faut en croire les rapports épiscopaux qui, de temps à autre, font mention d'un nombre restreint d'adhérents au protestantisme. Avec Joseph II, ils allaient enfin pouvoir sortir de la clandestinité. En effet, l'édit de tolérance, en date du 12 novembre 1781, accordait aux quelques petits groupes protestants existant encore en Belgique la liberté du culte. « Ces dissidents pourront désormais construire des temples ; leurs ministres auront le droit de visiter librement leurs malades... les fidèles auront désormais accès à la bourgeoisie des villes, aux corps de métiers, aux grades académiques et l'empereur se réserve de les admettre, par voie de dispense, à la possession d'emplois civils » (6). Quelques protestations s'élevèrent, des mémoires furent envoyés au souverain ; mais l'ensemble de la population belge paraît être demeuré assez indifférent à ces mesures de tolérance (7). Profitèrent-elles au protestantisme? Il ne

(4) L.-E. Halkin, dans son livre *Le Cardinal de la Marck,* Liége, 1930, note que le Calvinisme comptait assez bien d'adeptes, au milieu du XVI^e siècle, dans les territoires soumis au Prince-Evêque de Liége.

(5) *Dict. Hist. et Géogr. eccl.,* art. *Belgique,* col. 647.

(6) *Ibidem,* col. 694.

(7) « L'esprit de dissidence avait si bien disparu dans le pays que le séjour même des garnisons calvinistes de la Barrière non seulement ne l'avait pas ranimé mais avait eu plutôt pour conséquence de lui porter les derniers coups ». H. Pirenne, *Histoire de Belgique,* Bruxelles, t. V, 1921, p. 399.

semble pas (8). Les bouleversements qu'allait amener dans nos provinces l'invasion française n'étaient point propices à un mouvement de croissance religieuse.

Au lendemain de la révolution de 1830, le Congrès national consacra la pleine et entière liberté des cultes et imputa au budget de l'Etat les traitements et pensions des ministres des cultes. Quelle était, à cette époque, la situation du protestantisme en Belgique? Il était représenté en Belgique par huit petites communautés : Anvers, Bruxelles, Dour, Gand, Hodimont, Hoorebeke-Sainte-Marie, Liége et Rongy, comptant un peu moins de mille membres. La liberté des cultes proclamée, l'arbre allait-il refleurir, ces églises allaient-elles rayonner et répandre une tradition qu'elles avaient dû jusque-là garder secrète? En d'autres termes le protestantisme contemporain s'apparente-t-il à ces communautés et, par elles, est-il l'héritier des Pierre Bruly, Guy de Bray et de tous ceux qui luttèrent dans le passé pour la diffusion de la doctrine réformée dans nos provinces?

A l'encontre de ce qui se passa en France, où le protestantisme moderne, dans les Cévennes, par exemple, est, en ligne directe, l'héritier du travail des premiers réformateurs, il ne peut être question en Belgique d'une tradition protestante, antérieure à la conquête de notre indépendance. Les quelques protestants restés fidèles à leur confession de foi, malgré les querelles religieuses, furent sans influence sur l'avenir du protestantisme en Belgique. Tout au plus peut-on les considérer comme les témoins de la non-incompatibilité existant entre le caractère belge et la doctrine réformée (9). Qu'il y a loin, en effet, de ces communautés dont, en 1835, trois au moins étaient opposées à tout prosélytisme (10), au protestantisme que nous connaissons aujourd'hui et qui groupe cet ensemble de confessions religieuses animées d'un zèle réel pour répandre ce qui fait leur lien commun : leur attachement à la Bible.

Officiellement l'Etat belge ne connaît que les communautés protestantes appartenant à l'Union des Eglises. Celles-ci seules émargent au budget du Ministère de la Justice et peuvent désigner des professeurs pour le cours de religion dans les établissements offi-

(8) « N'était-il pas certain que la proclamation de la tolérance allait attirer une quantité de protestants, pour le plus grand bien du pays et de l'Etat? En fait, elle n'en attira pas un seul. Les quelques protestants suisses et hollandais qui vinrent plus tard se fixer sporadiquement dans le pays n'étaient que des réfugiés qu'y poussaient des persécutions locales ou des troubles politiques. Ils n'y furent en rien attirés par l'édit... On ne voit pas non plus que les protestants, qui ne l'avaient pas réclamé, en aient reçu plus d'importance. Ils étaient si insignifiants par leur nombre que personne n'en pouvait rien redouter ». H. Pirenne, *Histoire de Belgique,* Bruxelles, t. V, 1921, p. 401.

(9) J. Meyhoffer, *Les origines du Protestantisme Belge,* Bruxelles, p. 29. L'auteur, publiciste protestant, ne pense pas autrement.

(10) Cfr *Eglise Chrétienne Missionnaire Belge,* en souvenir du 75e anniversaire. Bruxelles, p. 32.

ciels. En fait, ces groupements sont loin de représenter la vraie figure du protestantisme en Belgique ; les diverses confessions ont cherché à s'unir, tout en gardant leurs traits caractéristiques. Il existe actuellement une Fédération des Eglises protestantes belges, qui réunit les délégués, pasteurs et laïcs, des diverses tendances confessionnelles. La cohésion est telle, que cette Fédération apparaît sur le plan pratique comme un organe supérieur au synode de l'Union des Eglises. Celui-ci, étant la seule autorité reconnue par l'Etat, joue le rôle d'exécutif et sert d'agent de liaison entre les communautés protestantes les plus variées et les différents Départements : Justice, Défense Nationale et Instruction publique. Des exemples feront mieux comprendre. Avant la guerre, il n'y avait à l'armée qu'un seul aumônier militaire de culte protestant ; on tablait alors sur le nombre de fidèles adhérant à l'Union des Eglises. Aujourd'hui que la Fédération des Eglises protestantes est une réalité, le pourcentage s'est établi en fonction de la totalité des protestants du Royaume, peu importe la confession à laquelle ils appartiennent ; de ce fait, la création de nouveaux postes d'aumôniers s'est imposée. A ces fonctions, la Fédération présenta, par l'intermédiaire du Synode de l'Union des Eglises, des candidats choisis dans les diverses communautés protestantes. Il en va de même pour les nominations de professeurs de religion dans les athénées de l'Etat, où enseignent indifféremment des pasteurs de l'Union des Eglises ou de l'Eglise Chrétienne Missionnaire.

A quoi est due cette constitution des Eglises protestantes en une Fédération ? Faut-il n'y voir qu'une manière adroite d'émarger au budget de l'Etat ? Loin de nous la pensée de réduire cet effort vers plus de cohésion à de seuls considérants économiques. A notre sens, il y a dans la tendance fédérale comme un écho, peut-être affaibli, de ce mouvement oecuménique qui travaille indiscutablement toutes les confessions protestantes. Ce premier pas dans la voie de la centralisation sur le plan national, joint, sur le plan international, à des rencontres entre pasteurs des diverses Eglises, est peut-être aussi le premier pas dans une voie qui fera disparaître beaucoup de leurs préjugés sur ce que certains appellent la « tyrannie romaine » et qui les amènera à comprendre bien des aspects de l'Eglise catholique jusqu'ici ignorés d'eux.

La géographie des Eglises.

Les protestants de Belgique, répartis en près de deux cent cinquante communautés, n'appartiennent pas tous à une seule et même institution ecclésiastique. Ils relèvent de diverses Eglises, dont les tendances doctrinales sont parfois assez différentes, pas assez cependant pour qu'un adepte d'une confession se sente étranger, si d'aventure il devait, sous l'empire de circonstances extérieures, vivre

dans une autre communauté. Nous allons essayer d'établir une géographie du protestantisme belge en groupant les centres religieux selon les confessions.

1. *L'Union des Eglises Evangéliques* est la plus ancienne des confessions installées dans le pays. Les anciennes communautés, existant après la conquête de l'Indépendance belge, appartiennent presque toutes à ce groupe. Principaux centres de culte : Bruxelles (4 églises), Alost, Anderlecht, Anvers, Bruges, Courtrai, Cuesmes, Dour, Eupen, Gand, Grammont, Herchies, Hoorebeke-Sainte-Marie, Ittre, Jolimont, La Bouverie, Liége, Louvain, Malines, Menin, Malmédy, Moresnet, Pâturages, Renaix, Rongy, Roulers, Schaerbeek, Seraing, Termonde, Tournai, Verviers, Wasmes.

2. *Eglise Chrétienne Missionnaire.* Ses premiers ministres se réunirent pour la première fois en synode en février 1849. Cette Eglise, selon les termes mêmes de sa constitution, se propose « l'évangélisation de la Belgique, la fondation d'églises protestantes, l'ouverture d'écoles, l'aide et le secours aux familles indigentes et aux orphelins et toute œuvre morale et sociale conforme à ses principes chrétiens et à la doctrine exprimée dans la Confession de Foi. Elle comprend des membres professants (ceux qui ont fait profession de foi en notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ et ont une vie conforme aux enseignements évangéliques), des membres adhérents (ceux qui assistent aux réunions sans s'être encore donnés totalement à l'Eglise), enfin des enfants de moins de seize ans dont les parents se rattachent à l'Eglise » (11). Très vivante et très zélée, l'Eglise Chrétienne Missionnaire possède des communautés dans toutes nos provinces, à l'exception toutefois du Limbourg et du Luxembourg. En pays flamand : Anvers (2 églises), Gand, Ostende. En pays wallon : Bruxelles (3 églises), Céroux-Mousty, Clabecq, Sart-Dame-Avelines ; Charleroi, Courcelles, Farciennes, Fontaine-l'Evêque, Gilly, Jumet, Marchienne-au-Pont, Marcinelle, Ransart, Solre-sur-Sambre, La Louvière, Bois de Boussu, Frameries, Hornu, Jemappes, Mons, Quaregnon, Taintegnies, Wasmes ; Liége, Amay, Chênée, Chératte, Flémalle-Grande, Herstal, Nessonvaux, Seilles, Seraing, Spa, Sprimont, Verviers ; Namur, Auvelais, Gembloux, Gochenée, Laneffe, Morville. Ces communautés sont groupées en un conseil synodal dont la mission est de veiller à l'état spirituel de chaque église et de promouvoir le règne de Dieu.

3. *L'Eglise Réformée,* qui est un vestige des anciennes églises hollandaises et reste doctrinalement rattachée à leur confession de foi, compte cinq postes en Belgique : Bruxelles, Anvers, Denderleeuw, Gand et Malines.

4. *L'Eglise Protestante Libérale* ne comporte qu'une communauté

(11) Cfr *Constitution de l'Eglise Chrétienne Missionnaire Belge,* Bruxelles, 1924, p. 6, 8.

en Belgique. Elle groupe surtout des habitants de la région de Bruxelles (12).

5. *L'Eglise Méthodiste* a son centre à Bruxelles, 5, rue du Champ de Mars. Elle compte neuf succursales en province : Anvers, Comines, Ecaussines, Gand, Ghlin, Herstal, Liége, Ypres. Les méthodistes de Belgique sont épiscopaliens et relèvent de l'évêque de Genève.

6. *Mission Evangélique Belge.* Ce groupe d'évangélistes est de fondation récente ; les premières communautés datent de l'après-guerre 1914-1918. Principaux centres : Arlon, Ath, Athus, Basècles, Beyne-Heusay, Braine-le-Comte, Bruxelles, Charleroi, Court-Saint-Etienne, Deux-Acren, Dour, Enghien, Fize-Fontaine, Huy, Jemelle, La Louvière, Liége, Marche, Miécret, Mouscron, Seraing, Soignies, Stokay-Saint-Georges, Thulin, Tournai, Virton-Saint-Mard, Villeroux, Warquignies pour le pays wallon. En pays flamand : Anvers, Bruges, Courtrai, Deinze, Eecloo, Gand, Genk, Hamme, Hasselt, Iseghem, Lokeren, Louvain, Moerbeke, Poperinghe, Saint-Nicolas, Thielt, Tirlemont, Tongres, Willebroek et Winterslag.

7. *L'Eglise Adventiste,* dont le centre se trouve rue Ernest Allard à Bruxelles, compte onze autres églises dans le pays : Anvers, Belgrade, Braine-l'Alleud, Bruges, Gand, Jumet, Liége, Louvain, Nivelles, Seraing et Verviers.

8. *L'Eglise Baptiste* ne réunit que cinq communautés : Bruxelles, Grâce-Berleur, Mont-sur-Marchienne, Ougrée, Péruwelz.

9. *L'Armée du Salut,* association protestante de conquête, est forte en Belgique de soixante-sept officiers et compte quarante-trois centres.

Cette énumération n'est pas exhaustive, tant s'en faut, mais du moins laisse-t-elle entrevoir comment nos frères séparés, disséminés dans de nombreux endroits, sont mêlés à nous et par là, au moins, si proches de nous. Peut-être ne dépendrait-il que de nous qu'ils ne fussent plus proches encore?

A regarder la diversité des confessions religieuses qui se groupent dans la Fédération des Eglises protestantes de Belgique, il est clair qu'il n'est point possible de leur reconnaître une unique profession de foi. Aussi serons-nous obligé de présenter séparément la doctrine centrale de chaque Eglise, sans être certain cependant de toujours refléter exactement les diverses tendances qui travaillent ces communautés. Notre exposé se fera aussi nuancé que possible pour que, s'il lui arrivait de nous lire, le fidèle de cette communauté ne se sente pas trop distant de cette foi dont nous tentons la description.

---

(12) Très intellectualiste, cette communauté se recrute surtout parmi la bourgeoisie et les anciens élèves de l'Université de Bruxelles.

(13) Dans la *N.R.Th.,* 1928, juillet, le R. P. Lemaire, S. J., a dressé un tableau des diverses sectes protestantes. Le lecteur, qui s'y reporterait, constaterait sans peine que les lieux de culte se sont multipliés depuis lors. C'est le cas pour l'Eglise méthodiste et la Mission évangélique.

Un livre cependant unit toutes ces Eglises. Elles se réclament de lui, le mettent en honneur dans leurs assemblées, le lisent, en recommandent la lecture et le propagent parmi leurs adeptes : la Bible, source de toute connaissance de Dieu, fondement unique de la vie chrétienne collective et individuelle. Pour le protestantisme, l'Ecriture est l'unique point de départ d'une connaissance de Dieu ; confesser sa foi n'est rien autre qu'affirmer avoir entendu le message du Dieu trois fois saint, tel qu'il s'est manifesté à travers la Bible. Mais comment saura-t-on que l'Ecriture porte véritablement le message de Dieu? Qui présentera au fidèle le Livre « à travers lequel Dieu parle au monde et lui dit que son Fils est mort pour le salut de quiconque croit en lui » (14)? Ne faut-il pas recourir à une autorité qui authentifie les textes et les interprète? Pour le protestantisme il ne peut en être question. Qui détiendrait d'ailleurs ce pouvoir souverain? L'Eglise? Mais elle est fondée sur le témoignage des Apôtres et des Prophètes, tel que l'Ecriture nous l'a rapporté ; elle est donc en dépendance de la Parole. « L'Eglise ne peut donc que renvoyer à l'Ecriture ceux qui lui demandent compte de son attitude à l'égard de l'Ecriture : elle ne peut que laisser l'Ecriture elle-même affirmer sa propre autorité... Pour vaincre les hésitants et les incrédules, elle n'a rien d'autre à faire que de les mettre eux-mêmes, sans preuves ni arguments préalables, en face de la Bible, laissant à l'Ecriture elle-même le soin de présenter ses lettres de créance, c'est-à-dire de répéter purement et simplement ce qu'elle est toujours prête à dire : que le Dieu trois fois saint se révèle comme notre Seigneur et nous appelle à la Vie éternelle » (15). Mais au nom de quel principe interpréter l'Ecriture? Autant d'interprétations que de lecteurs? Non pas ; l'Eglise réformée invite à comprendre l'Ecriture selon le message même de l'Ecriture « c'est-à-dire de telle façon que le message total soit au-dessus de toute explication de détail ou générale, en prenant soin qu'il soit sans cesse la toile de fond devant laquelle tout se déroule. L'effort de l'exégète sera donc de ne jamais expliquer un texte sans laisser résonner à travers lui toute l'Ecriture ; l'effort du prédicateur, de ne jamais interpréter isolément son texte » (16).

Comme pour le lecteur ordinaire cela offrirait quelques difficultés, sa communauté lui présente un résumé du témoignage que Dieu a

(14) *Positions Protestantes,* Paris, 1946, p. 33.

(15) *Ibid.,* p. 32. Selon la doctrine catholique, l'Ecriture est confiée à l'Eglise qui n'est pas en dépendance de la Parole, en ce sens que l'Ecriture fonderait l'Eglise. Le N.T. rend témoignage du fait « Eglise » mais ne le crée pas.

(16) *Ibid.,* p. 37. Il s'en faut de beaucoup que tous les protestants considèrent la Bible sous cet angle. Si certains croient à l'inspiration de toute la Bible, il en est d'autres qui estiment que le problème porte non sur l'inspiration de la Bible mais bien sur Jésus-Christ lui-même. Seuls les passages riches de splendeur morale sont, d'après eux, à regarder comme inspirés parce qu'ils reflètent l'esprit de Jésus-Christ. Voir, en ce sens : W. Monod, *Vers Dieu,* Paris, 1923, p. 125.

fait entendre à l'Eglise à travers toute l'Ecriture. Cette synthèse ou « Confession de foi » le dispense, en quelque sorte, de se référer constamment à ces 66 livres (17) où sont rapportés l'histoire et la doctrine religieuses de l'humanité. Confession de foi, à partir de laquelle les Eglises se diversifieront suivant la lumière avec laquelle telle doctrine biblique leur sera apparue.

La doctrine des Eglises protestantes (18).

Comment saisir et présenter en formules la pensée qui anime la vie religieuse des protestants belges? La chose est malaisée, puisque divers courants traversent la théologie protestante, la faisant osciller d'un libéralisme rationaliste à une orthodoxie d'inspiration barthienne (19). Sans doute, ce sont là deux positions extrêmes ; aussi n'échapperons-nous pas, de la part de tous ceux dont la doctrine se situe dans l'entre-deux, aux reproches d'avoir durci les lignes qui séparent ces diverses théologies. Procéder autrement nous engagerait trop loin et force nous est, dans tout ce qui va suivre, de présenter des doctrines « contraires », afin que le lecteur puisse plus aisément concevoir toutes les possibilités d'alignement pour des concepts moins radicaux. Encore est-il bon de souligner que, même en cette présentation de points de vue opposés, nous ne prétendons nullement définir exactement ce qu'est la croyance de nos frères séparés, mais seulement es-

(17) La Bible telle que l'Eglise catholique la présente compte 73 livres, soit 7 livres en plus que la Bible protestante. On sait, en effet, que les éditions protestantes ne contiennent pas les livres dits deutérocanoniques.

(18) Nous groupons sous cette appellation les communautés appartenant aux confessions suivantes : Union des Eglises Evangéliques, Eglise Chrétienne Missionnaire, Eglise Réformée, Eglise Protestante Libérale. On pourrait peut-être se demander quelles sont les sources de notre information ; disons tout de suite que c'est grâce à la collaboration cordiale de plusieurs pasteurs que nous devons d'avoir été documenté sur les divers courants théologiques qui travaillent le protestantisme belge. Nous sommes heureux de saisir cette occasion pour leur redire nos remerciements.

(19) Le libéralisme protestant est fils de la philosophie de Kant et de Renouvier ; partisan des théories évolutionnistes et de l'hypercritique, il rejette le surnaturel de la vie de Jésus et mutile la Bible de ses passages les plus beaux, prétendant à de multiples interpolations. Selon les protestants libéraux, la religion consiste dans la consécration de la vie à un idéal moral inspiré de l'Evangile. Une divergence de conviction ou d'opinion sur la Trinité, le baptême, la Cène ou la Résurrection du Christ n'atteint aucunement la réalité de l'attitude religieuse. Un représentant des plus marquants se trouve être M. Maurice Goguel, professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Paris, qui écrivait récemment se sentir « plus religieux que chrétien, plus chrétien que protestant et plus protestant que luthérien ». — Au contraire du libéralisme, l'école de Karl Barth, théologien protestant de langue allemande mais d'origine suisse, tout en mettant l'accent sur la transcendance divine, fait place au surnaturel et purifie la théologie protestante du rationalisme qui la menaçait. En bien des cas, le barthisme aboutit à ressusciter les valeurs positives de la doctrine calviniste ou luthérienne. — En Belgique, jusqu'à ces dernières années la plupart des pasteurs appartenaient à la tendance libérale, sans pour cela suivre toujours le radicalisme de ses thèses. L'influence barthienne ne s'est fait sentir, à ce jour, que sur un petit nombre de croyants.

quisser les contours d'une foi difficile à enfermer en propositions d'école.

Le symbole des Apôtres, d'après le catéchisme de Calvin, comporte trois articles ayant trait « à la Paternité de Dieu, au Fils Unique de Dieu et à la Foi au Saint-Esprit ». Doctrine trinitaire reçue en certaines communautés, mais dont s'écartent d'autres Eglises. Pour un W. Monod, la Trinité est le fruit d'une expérience religieuse qui permet « de considérer, tour à tour, le Dieu que nous adorons, tantôt comme le Père universel, tantôt comme notre Frère aîné, tantôt comme notre Moi idéal. Mais c'est un seul Esprit qui se révèle sous des manifestations variées ». Au contraire les tenants de l'orthodoxie croient à une pluralité de personnes dans le mystère de Dieu : Père, Fils et Saint-Esprit sont plus que des qualités divines, puisqu'en Jésus-Christ se cache la divinité du Fils.

L'origine divine du Christ n'est pas toujours entendue d'une stricte filiation à l'égard de Dieu le Père ; pas mal de protestants voient encore dans une telle affirmation ce que Ch. Guignebert appelle « une majoration de la foi vivante ». Pour eux, Jésus est fils de Dieu et fils unique, par la qualité de sa conscience, par la profondeur de sa vie, par la pureté de sa foi et par son absolue consécration. Aussi ces derniers rejettent-ils toute intervention miraculeuse de Dieu dans la naissance du Christ. Jésus est bien le « fils » de Joseph et de Marie. Quant à l'obstacle que pourraient constituer les récits évangéliques de l'Enfance du Sauveur, il est vain de s'y laisser prendre. Ce ne sont pour eux que symboles et images, marquant l'intervention réelle de Dieu qui, par un effet de sa grâce et par le soin continu de son amour, fit germer une conscience pure et une volonté droite en celui qui serait un guide et un sauveur pour l'humanité ([20]). La réalité de la filiation divine niée dans le Christ, il est assez clair que sa résurrection glorieuse au troisième jour sera pareillement rejetée ; dès lors tous les textes seront entendus d'une résurrection morale et d'apparitions à la conscience religieuse des disciples ([21]). Ces positions libérales sont évidemment repoussées par les protestants orthodoxes, qui adhèrent sans réserve à la naissance miraculeuse et à la résurrection de Jésus-Christ, voyant dans le triomphe du Christ sur la mort la preuve de sa victoire définitive sur le péché. Pour avoir confessé la maternité miraculeuse de la Vierge, le protestantisme, même orthodoxe, n'accepte pas pour autant la virginité perpétuelle de Marie, non

(20) Cfr Jean Boisset, *La Primauté de l'Esprit dans le Message Evangélique*, Paris, 1932, p. 15-32. Ce livre a souvent servi de manuel aux cours supérieurs de religion donnés aux futurs évangélistes.

(21) W. Monod, dans *« Vers Dieu », Catéchisme Evangélique*, écrit, p. 92, « En un cas pareil, le langage de la poésie, étant le mieux adapté, sera le plus scientifique, en même temps que le plus religieux. Ce qui nous émeut, dans ces récits inimitables, c'est leur vaporeuse luminosité... Nul apôtre n'a prétendu avoir été le témoin de la résurrection elle-même, ni savoir en quoi elle consistait ».

plus que son intervention médiatrice dans le salut de l'humanité. Sur ce dernier point en particulier, la position protestante orthodoxe n'est pas moins radicale que celle du protestantisme libéral (22).

Confesser le Christ, c'est le fait des diverses communautés protestantes, encore qu'elles ne soient pas toujours d'accord sur l'essentiel de sa personnalité ; reste à savoir maintenant quel sens elles attribueront à son œuvre. Ici encore les divergences doctrinales seront nettement accusées. Pour les orthodoxes, l'œuvre de Jésus-Christ, c'est-à-dire sa vie, sa mort et sa résurrection, est véritablement et totalement rédemptrice. En Jésus, l'homme pécheur est réconcilié avec Dieu par là que le Christ a vécu une vie d'obéissance parfaite et surtout parce qu'il a consenti, lui, le juste par excellence, à prendre la place du coupable. Comment se réalise individuellement la justification du pécheur? Par la foi en la miséricorde de Dieu, qui permet que le sacrifice satisfactoire, la justice et la sainteté de Jésus-Christ soient devant Dieu la justification (23).

Qu'on veuille bien noter la rigueur des termes! A la différence de la doctrine catholique de la justification, selon laquelle le baptisé devient juste et est intrinsèquement justifié, selon la doctrine la plus orthodoxe du protestantisme moderne, qui s'inspire en cela du réformateur de Genève, l'homme n'est pas intrinsèquement justifié, il ne devient pas juste, il reste pécheur (24). Mais tout en demeurant pécheur, aux yeux de Dieu il est juste, parce que la miséricorde divine le voit tel en Jésus-Christ. Selon le concept protestant, la justification est opérée dans l'homme par une sorte de revêtement externe des mérites du Christ. Dès lors l'homme ne doit jamais cesser de se repentir, tant il est vrai qu'il n'est jamais justifié, mais seulement considéré comme tel, revêtu qu'il est d'une justice empruntée au Christ (25).

Pour les protestants libéraux, Jésus, n'étant Fils de Dieu que par adoption, n'a pu payer la rançon des péchés de l'humanité. Il ne s'est point offert *pour que* Dieu pardonne mais *parce que* Dieu pardonne. Sa mort est plus un enseignement, un exemple qu'une délivrance ou une rédemption. Le sacrifice du Calvaire qu'est-ce d'autre que la con-

(22) Cfr P. Mahillon, *Sur la Pensée Religieuse des Protestants Belges,* dans la *Revue Nouvelle,* 15 nov. 1946, p. 600. Egalement P. Maury, dans *Protestantisme Français,* Paris, 1945, p. 418.

(23) « Bien que ma conscience me reproche d'avoir gravement péché contre tous les commandements de Dieu, de n'en avoir jamais gardé un seul, et d'être encore continuellement enclin au mal, cependant Dieu, sans aucun mérite de ma part, par pure grâce, me donne et m'impute la parfaite satisfaction de Jésus-Christ, sa justice et sa sainteté, comme si je n'avais jamais commis de péché et si j'avais moi-même accompli cette obéissance que Jésus-Christ a observée pour moi ; à la seule condition que je saisisse ce bienfait avec un cœur croyant ». *Catéchisme de Heidelberg,* sect. XXIII, question 60.

(24) Dans *Der Römerbrief,* K. Barth maintient la thèse luthérienne de la justification extrinsèque. Cfr sur cet ouvrage l'article du R. P. Malevez, S. J., dans *N.R.Th.,* nov. 1928, p. 650-663.

(25) L'usage s'est gardé dans le culte dominical de chanter ou de réciter en commun le célèbre texte de Théodore de Bèze appelé Confession des péchés.

crétisation des paraboles prêchées par Jésus : le bon berger, l'enfant prodigue repentant?

Depuis saint Augustin, les théologiens sont d'accord pour voir dans les sacrements le signe visible d'une grâce invisible. Mais si, pour le catholique, le sacrement est encore cause de la grâce, pour le réformé, le sacrement n'est qu'une authentification de la parole par laquelle Dieu déclare sa grâce. C'est une manifestation de la condescendance de Dieu à la faiblesse de la foi humaine que d'exprimer ainsi concrètement ce que sa parole nous dit spirituellement. « Dans le sacrement, Dieu ne nous adresse pas seulement sa parole par l'intermédiaire de notre cœur ; il vient aussi par le moyen de nos autres sens, en particulier par la vue et le toucher. Dieu veut que tout notre être lui appartienne, afin de le sauver tout entier. Pour nous vaincre, Dieu se sert de tous les moyens que lui offre notre nature ; pour pénétrer en nous, Dieu frappe à toutes les portes par lesquelles nous communiquons avec l'extérieur. Pour nous parler de sa grâce manifestée dans son Fils, pour nous dire ou nous rappeler que notre salut a été accompli dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, Dieu nous donne des témoignages divers, correspondant à nos divers moyens de connaissance » (26). Si le sacrement, pris du côté de Dieu, est un symbole d'une grâce, du côté de celui qui reçoit cette grâce, le sacrement est un témoignage de son appartenance à Dieu, de la consécration qu'il fait de sa vie au service de Dieu. Il n'est pas indifférent de recevoir ou de ne pas recevoir un sacrement, encore qu'il ne soit qu'une signification, entre beaucoup d'autres, de la grâce, car « le croyant, à qui le sacrement a été administré, a quelque chose de plus que celui qui ne l'a pas reçu : une marque qui a été déposée sur lui, à laquelle il peut se référer pour son affermissement et pour sa joie, — comme la fiancée est encouragée et heureuse de regarder la bague qu'elle porte. Une marque qui est sur lui comme une protection, — comme la bague est aussi une protection de l'amour, parce qu'elle est signe de l'amour... » (27).

Orthodoxes et libéraux souscrivent en somme à ce que dit Calvin dans son catéchisme de 1537 : « Le sacrement est un témoignage de la grâce de Dieu, déclarée par un signe extérieur. L'Église chrétienne use seulement de deux sacrements, à savoir du baptême et de la Cène » (28). D'accord au point de départ, les diverses tendances du protestantisme ne le sont plus quand il s'agit d'interpréter ces signes, voire même quand il convient d'administrer ces deux sacrements. En ce qui concerne le baptême, les divergences portent moins sur sa signification profonde : le gage d'une libération du péché originel au

(26) Collection *« Protestantisme »*, fasc. 3, *Les sacrements*, Paris, 1942, p. 13.
(27) *Ibid.*, p. 13-14. — Est-il besoin de rappeler que selon la doctrine catholique les sacrements sont signes et causes de la grâce?
(28) Cité par C. Serfass, *Qu'est-ce que le Protestantisme?*, Paris, 1930, p. 107.

jour où le croyant recevra le baptême de l'Esprit, que sur l'âge auquel il faut se présenter à ce sacrement ([29]). Les protestants de tendance libérale préféreraient reporter l'administration du baptême à l'âge adulte, estimant que ce sacrement n'opère aucune rémission de la faute originelle sans une communion personnelle à la mort du Christ. S'ils se résignent, cependant, à prôner son administration aux petits enfants, c'est qu'ils y voient un moyen de perpétuer l'Eglise, en même temps qu'une promesse et un engagement des parents à soustraire leur enfant aux influences d'en-bas qui font déchoir et tomber. Baptiser « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », c'est, dans la communion avec Celui qui est Lumière et Amour, mettre à part une créature humaine, au nom du Christ, pour vivre ici-bas la vie de l'Esprit » ([30]). Dans le cas des baptêmes conférés aux petits enfants, la liturgie protestante, désireuse de marquer la nécessité d'un engagement personnel, met celui-ci en relief par une cérémonie qu'elle ne considère pas à l'égal d'un sacrement : la confirmation. Pour les réformés, la confirmation est un acte religieux plus solennel que d'autres par lequel le catéchisé ([31]) sollicite de Dieu le salut déjà promis et déjà signifié par l'eau du baptême. Le fidèle émet sa profession de foi, confesse d'une manière générale qu'il est pécheur, s'engage à vivre chrétiennement. Enfin le pasteur lui remet une Bible et lui impose les mains en prononçant les paroles : « Je te confirme dans l'alliance de ton baptême, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

Si la distance entre la doctrine protestante sur le baptême et la confirmation et la conception que s'en fait la théologie catholique est déjà grande, elle l'est davantage encore dans l'interprétation réformée des textes eucharistiques. Les confessions protestantes ont gardé une cérémonie qu'elles appellent la Sainte-Cène et, suivant les tendances, elles la célèbrent aux grandes fêtes ou l'incorporent au culte dominical : le pasteur prend du pain, le bénit et le rompt, puis élève une coupe qu'il a bénite. Que signifient ces gestes posés par un pasteur ? Quelle est la portée des paroles prononcées : Ceci est mon corps... ceci est mon sang ? Si, après Zwingle, les protestants libéraux ne voient dans ce geste qu'un acte symbolique, sans aucune présence particulière du Sauveur, une simple commémoration de l'amour du Christ qui accepta la mort de la croix pour faciliter la rédemption de l'humanité, tout autre est la position du protestantisme orthodoxe qui

(29) Selon J. Boisset, *op. cit.*, p. 104 ss., les textes ne permettent pas d'affirmer la légitimité du baptême des enfants, si l'on fait du baptême à la fois le sceau de la régénération et l'acte d'incorporation à l'Eglise... Le baptême des adultes semble être plus conforme à la pratique de l'Eglise primitive et, en tout cas, répond mieux à l'esprit et à l'enseignement des apôtres.

(30) W. Monod, *op. cit.*, p. 166.

(31) Cfr sur ce point le texte d'un sermon du Pasteur F. Hoyois, prononcé au temple de la rue Belliard, à Bruxelles : *La Vraie Libération*, Bruxelles, 1945, p. 152.

suit de plus près la doctrine calviniste ([32]). A la Cène, le Christ est réellement présent et les fidèles participent à la substance de son corps, mais ni cette présence et ni cette participation n'ont leur cause dans un changement de la substance du pain et du vin. Le pain et le vin sont et restent du pain et du vin, mais, en vertu de l'institution du Christ et par l'œuvre mystérieuse du Saint-Esprit, quiconque les prend avec foi est vraiment nourri de la réalité qu'ils désignent ([33]). Communier, pour un réformé, c'est se référer à la mort du Fils de Dieu fait homme qui est pain vivant parce que son corps fut rompu et dont le sang est vraiment breuvage parce qu'il fut versé. A la Cène, le protestant vient chercher le pardon que le Christ lui accorde et en recevoir le signe. Mais le fidèle n'est pas seul ; à côté de lui, autour de la table, d'autres sont là qui recevront le même pardon, bénéficieront de la même grâce qui les attachera désormais à Jésus, en sorte que par là se trouve aussi affirmée la communauté des croyants ([34]).

Mais qui célébrera la Cène, qui distribuera le pain et passera la coupe? Si le protestantisme, à quelque école qu'il se rattache, admet que le pasteur soit aidé par des laïcs dans le ministère de la prédication, il ne peut plus être question de confier cet office à un non-consacré, dès lors qu'il s'agit de l'administration des sacrements. Qu'on ne pense pas à l'existence d'un sacrement de l'Ordre ; les réformateurs, Calvin en particulier, estiment qu'il n'y a pas trace d'un sacerdoce dans les premières communautés chrétiennes mais seulement de ministères dévolus par élection à certains fidèles.

Dans toutes les églises protestantes, le pastorat est considéré comme une vocation à laquelle on se prépare par la prière et l'étude. Cette préparation terminée ([35]), le candidat se présente devant une commission composée de pasteurs et parfois d'anciens, laquelle a pouvoir de juger de la valeur de la vocation et du sérieux de son adhésion à la confession de foi et à la discipline de l'Eglise. Une fois admis, le candidat invite ses amis du corps pastoral à se joindre au président de la commission pastorale pour venir lui imposer les

---

(32) Cfr dans *Foi et Vie,* Paris, mai 1946, l'article de J. Bichon: *La Doctrine de la Sainte-Cène chez Luther, Zwingle et Calvin.*

(33) Cfr Calvin, *Institution Chrétienne,* IV, 17, 32.

(34) Dans sa brochure d'inspiration libérale, *La Sainte-Cène,* le Pasteur M. Dominicé dit expressément qu'il faut se garder d'attribuer au pain de la communion une vertu particulière, comme si le Christ s'y trouvait physiquement renfermé. La communion n'est en réalité qu'un rite social par lequel s'affirment une foi commune en Jésus et un lien de fraternité entre tous les participants. Cette publication a cours en de nombreuses communautés belges.

(35) Pour recevoir la consécration pastorale, il est requis d'avoir suivi les cours d'une Faculté de théologie et d'y avoir passé avec succès au moins l'examen du baccalauréat. Les pasteurs exerçant actuellement leurs ministère en Belgique ont étudié pour la plupart soit en France (Paris, Montpellier ou Strasbourg), soit en Suisse (Genève ou Lausanne). On ne s'étonnera pas dès lors de l'influence des publications étrangères.

mains. La cérémonie est simple. Le postulant écoute la lecture de la déclaration de foi adoptée par son Eglise, puis, la main droite sur la Bible, il promet de rester fidèle à cette confession de foi, d'y conformer son enseignement, de s'efforcer d'y maintenir les âmes qui lui seront confiées et d'amener à Jésus-Christ celles qui en sont encore loin. En conséquence de cette déclaration, tous les pasteurs lui imposent les mains et récitent la prière d'intercession pour celui qui ne sera un bon pasteur que si Dieu lui-même l'inspire (36).

Si l'Ecriture est première dans le protestantisme, — n'est-elle pas le fondement unique de la vie collective et individuelle? — l'Eglise est dernière, étant le lieu providentiel où sont conduits nécessairement tous ceux auxquels le Saint-Esprit donne la certitude qu'ils sont justifiés par les mérites et la mort de Jésus-Christ.

Pour les protestants orthodoxes, l'Eglise comporte deux aspects : un aspect terrestre et un aspect invisible. Si le premier est parfois terriblement humain et, comme tel, offre un caractère de faiblesse, d'ignorance et de péché à côté de beautés et de grandeurs réelles, l'autre est tout glorieux, sans tache ni ride. Tel, dans l'Ancienne Alliance, le peuple d'Israël était à la fois un peuple misérable matériellement et spirituellement et le peuple saint élu de Dieu (37).

Pour saisir exactement la place faite à l'Eglise dans l'idéologie protestante, il importe de préciser son rôle vis-à-vis du croyant. L'Eglise n'a point autorité pour l'instruire, — seul l'Esprit parle et instruit — ; tout au plus peut-elle présenter une doctrine ou inviter le croyant à en répudier telle autre, mais encore le fait-elle par manière d'invitation à se tourner vers l'Esprit pour l'entendre parler. Qu'une erreur ou ce qui paraît tel se glisse dans la communauté, il ne convient pas d'éliminer cette fausse doctrine par un décret et de faire prévaloir d'autorité un enseignement contraire. Hérésie à proscrire ou doctrine à confesser, l'Esprit en est seul juge. Le rôle de l'Eglise est d'appeler les hommes, de leur rappeler la présence et le règne de Dieu, de leur dire clairement que l'homme ne vit pas par sa propre force, mais par la grâce de Dieu (38).

L'Eglise aura-t-elle une organisation? Bien que n'étant pas une institution, l'Eglise peut et doit même avoir des institutions, des fonctions spécialisées, mais institutions et fonctions sont soumises à l'Ecriture et n'ont point de valeur en soi (39). La hiérarchie n'en est

(36) Il existe aussi une cérémonie de consécration spéciale pour les Diaconesses. Le rôle des Diaconesses tient de l'auxiliaire sociale, de l'infirmière-visiteuse et de la secrétaire paroissiale. La raison d'être de cette liturgie est de bien marquer que le travail à accomplir ne ressort plus de la philanthropie mais possède une valeur éminemment spirituelle.

(37) Collection *« Protestantisme »*, fasc. 1, *L'Eglise*, Paris, 1941, p. 16.

(38) Si les mouvements néo-calviniste et barthien ont aidé une partie des protestants à retrouver le sens caché de l'Eglise, il reste que, pour les tenants du libéralisme, l'Eglise revêt un aspect plus sociologique que mystique.

(39) Un certain ordre est nécessaire pour que l'Eglise réalise sa mission. Comment se ferait la prédication, s'élaborerait la confession de foi si une certaine discipline n'existait pas?

pas une au sens strict du mot. Elle est tout au plus une collation des pouvoirs possédés par l'assemblée, à ceux-là qui ont voué leur vie à une manière plus spéciale de confesser Dieu.

De cette conception devait naître un certain individualisme ecclésiastique, qui devait pousser les diverses églises locales à s'ignorer les unes les autres. Mais, sous l'empire des circonstances, persécutions ou humiliations, une tendance plus universaliste s'est faite dans la conception protestante de l'Eglise. Les croyants ont découvert l'Eglise universelle, c'est-à-dire qu'ils ont pris davantage conscience que cette Eglise invisible se matérialisait en d'autres communautés. L'oecuménisme (40) y a ajouté le sentiment que l'Eglise invisible déborde les frontières des communautés protestantes et recouvre tous ceux qui entendent et adhèrent à la prédication de Jésus-Christ. Pour le protestantisme libéral, l'Eglise est également invisible. Elle comprend toutes les âmes vivant « la vie cachée avec le Christ ». Matérialisée en des églises locales, refuges où l'homme trouve plus commodément le contact avec Dieu, l'Eglise invisible est, aux yeux des protestants libéraux, comme la somme d'un certain nombre d'expériences religieuses, bien plus que comme l'expression d'une foi commune en un même Sauveur.

Les dissidences (41).

Aux divergences doctrinales provenant des courants philosophiques qui travaillent les diverses communautés, il faut encore ajouter le particularisme doctrinal de certaines confessions qui, tout en gardant en commun avec les autres Eglises protestantes l'ensemble des idées religieuses exposées plus haut, modifient ou envisagent autrement telle pratique ou tel article de la confession de foi.

Vers 1735, l'Eglise anglicane fut secouée de sa torpeur par un petit groupe d'universitaires d'Oxford qui, animés d'une piété extraordinaire et d'une charité débordante, s'étaient mis en tête de raviver la foi dans l'âme de leurs contemporains. Rejetés de l'Eglise anglicane, les Wesleyens ou Méthodistes (42) formèrent bientôt une confession ayant pour but de réveiller le sentiment religieux et de retrouver la ferveur des temps évangéliques. Faisant plus appel

(40) Le mot « oecuménisme » est d'origine protestante et signifie un ensemble de sentiments, d'idées, de réunions, de publications qui tendent à l'union des diverses Confessions en une seule Eglise. Il importe de souligner le présupposé de ce concept, à savoir que, parmi les Eglises actuellement existantes, aucune ne possède totalement la vérité. On saisit de suite que, pour des catholiques, il ne peut être question d'accepter le mot dans ce sens. On lira avantageusement M.-J. Congar, *Chrétiens Désunis*, Paris, 1937.

(41) Nous groupons sous ce titre les doctrines particulières aux Eglises méthodiste, adventiste et baptiste ainsi que les conceptions religieuses des Salutistes.

(42) Le nom de méthodistes fut donné à ce petit groupe en raison de la régularité de leur vie et de leur grande ponctualité à observer les règlements de l'Université. Cfr W.-G. Thonger, *L'Eglise Méthodiste*, Bruxelles.

au sentiment qu'à la raison, le méthodisme n'est pas, au point de vue doctrinal, très théologique. Il garde les grandes affirmations du protestantisme traditionnel, mais insiste avec une particulière énergie sur l'expérience religieuse personnelle que le fidèle doit avoir du Christ. Du point de vue moral il assigne à ses adhérents trois règles de conduite : éviter le mal ; faire tout le bien possible ; profiter de tous les moyens de grâce comme le culte public, la Sainte-Cène, la prière et la lecture des Ecritures.

L'église adventiste est une branche des Eglises Evangéliques. Son originalité doctrinale tient dans les deux affirmations suivantes : le second avènement du Seigneur est proche ; il faut en revenir au repos sabbatique. A ces deux points fondamentaux s'ajoutent, en certaines communautés, la pratique du « lavement des pieds » avant la célébration de la Cène.

Quant à l'église baptiste, comme son nom le laisse supposer, le point de divergence se situe dans la doctrine du baptême. Les fidèles de cette secte sont farouchement opposés à l'administration du baptême aux enfants. Seuls, les adultes peuvent le recevoir et encore faut-il qu'il soit administré, conformément à l'usage ancien, par immersion complète du catéchumène.

D'origine méthodiste et ayant conservé en commun avec l'église méthodiste le goût des œuvres, l'Armée du Salut se présente comme une confession protestante ayant en propre une doctrine. L'originalité des salutistes se manifeste dans le rejet du baptême qui est remplacé par une cérémonie d'oblation du nouveau-né, tout comme aussi dans une particulière insistance sur la nécessité d'une conversion au Christ qui seul peut nous libérer du péché. Ces idées fondamentales sont développées dans les réunions salutistes, en même temps que sont proposés aux fidèles des buts charitables. On ne peut s'empêcher d'admirer l'esprit de charité et d'entr'aide qui anime les diverses communautés salutistes.

Œuvres d'apostolat.

Etre témoin de Dieu dans le monde, n'est-ce pas ce que se propose l'Eglise catholique? Est-il étonnant dès lors que les communautés protestantes, qui s'originent toutes aux Ecritures, aient interprété d'une manière analogue la mission que Jésus confiait à l'Eglise? Mais comment rendre témoignage? Suffit-il de prêcher, d'administrer les sacrements, de catéchiser? Sans doute tous ces actes ecclésiastiques constituent une manière de confesser le Christ, mais encore est-il besoin, en un monde difficilement accessible au spirituel, que s'y ajoutent des activités incarnant l'esprit de l'Evangile en même temps qu'elles y conduisent.

Le protestantisme belge a tout un réseau d'œuvres qui ressemblent étrangement à nos œuvres catholiques. Il y a des orphelinats,

des sociétés de secours, des homes,... voilà pour l'assistance des misères matérielles. Il existe également d'autres œuvres dont l'effort se fait sentir davantage dans le domaine intellectuel ou moral. Signalons le Foyer de l'âme, à Bruxelles, le Foyer d'études protestantes, à Liége, les Associations chrétiennes d'étudiants, la Chorale protestante de Bruxelles...

Diverses publications diffusent dans le pays les conceptions spirituelles et sociales des Eglises protestantes. Parmi ces périodiques citons « Vocations », revue qui s'adresse surtout aux intellectuels, et « Paix et Liberté » avec son émule de langue flamande « De Kruisbanier », qui paraissent chaque semaine et sont destinés à la masse des croyants.

L'apostolat protestant s'est également porté vers la jeunesse. Il s'est surtout concrétisé dans le scoutisme. Un scoutisme qui fut compris, non d'une manière naturaliste : tremper des caractères, mais qui a nettement mis l'accent sur la nécessité d'amener ces jeunes à une connaissance personnelle de Jésus-Christ. Deux publications servent ce but : « Jeunesse Ardente » et « Le Messager Evangélique ».

A côté de ces œuvres qui, en ordre principal, s'adressent surtout aux fidèles des communautés protestantes, il en est d'autres dont le dessein clairement avoué est de gagner au Christ, par la voie protestante, des âmes qui en sont encore loin. C'est à ces dernières que s'apparentent les deux grandes manifestations religieuses de mars et juin 1946, l'une au Palais des Beaux-Arts, l'autre au Palais des Académies, où des orateurs, tels que les pasteurs Arbousset, Benoît et Boegner, présentèrent à leurs auditeurs, soit la physionomie humano-divine du Christ, soit la mission des Eglises chrétiennes dans le monde. Manifestations de grande envergure, mais qui ont des répondants sur un plan, peut-être plus profond parce que plus restreint, par exemple, dans le Borinage, ces réunions dans des cuisines ou ce partage de la vie de mineur par un évangéliste.

C'est sous la poussée de ce même besoin d'annoncer le Christ que le protestantisme a tourné les yeux vers le Congo. Il y a déployé un grand effort d'évangélisation, dont les résultats mis en chiffres ne sont, nous le concevons sans peine, qu'un pâle témoignage. Selon un rapport de la *Société belge des Missions protestantes,* il y avait, en 1944, au Congo et dans le Ruanda-Urundi 1.284 missionnaires européens des deux sexes, auxquels doivent s'ajouter 22.243 pasteurs et catéchistes indigènes. Dans ces mêmes territoires, l'Eglise protestante comptait 874.793 membres répartis comme suit : 361.582 chrétiens, 254.456 catéchumènes et 258.755 adhérents. Dans le secteur « enseignement » les mêmes missions font mention de 348.277 élèves noirs suivant les cours primaires et de l'existence de 7 écoles, où 154 enfants d'européens reçoivent l'instruction ([43]). Sans doute

(43) En consultant les statistiques missionnaires, pour l'année 1944, publiées

cette efflorescence missionnaire dans notre colonie n'est pas toujours spécifiquement belge, il est permis de le souligner, mais il serait injuste de ne pas reconnaître que les protestants de Belgique n'y sont pas totalement étrangers.

Conclusion.

Au lendemain d'une guerre dont la victoire, si elle n'avait pas appartenu à notre camp, aurait été le signal d'une persécution religieuse, en face d'un athéisme toujours plus menaçant parce que ses apôtres tendent à l'incarner dans la vie du peuple, ne serait-il pas opportun, en Belgique et ailleurs, que les fidèles des Eglises, se réclamant du Christ, revoient leur comportement? Certes, nous n'avons pas mission de soumettre à un examen critique les attitudes catholiques, non plus que les positions prises par les protestants ([44]). Mais serait-ce dépasser les limites d'un fervent amour de l'Eglise Romaine, que de chercher à promouvoir certaines manières d'être qui, en définitive, ne sont que l'expression affaiblie de l'appel à l'unité adressé par le Christ à ses disciples et dont l'écho est répété, chaque année, avec une émouvante solennité, en l'octave de prières pour l'Union des Eglises?

Parler de l'idéal de l'unité chrétienne, rêver d'oecuménisme est aisé ; encore faudrait-il avoir la même langue. Lorsqu'un catholique souhaite l'Union des Eglises, en réalité il pense « réunion » des Eglises en une seule, à la sienne. Entrevoit-il les difficultés, a-t-il assez songé à la renonciation doctrinale et à la soumission filiale que cela impliquerait de la part de tous ces frères qui, au cours des siècles, se sont séparés de notre Mère commune, l'Eglise de Rome? De même dans la mentalité protestante, l'idée d'Union des Eglises n'est-elle pas liée à un certain agnosticisme qui estompe les arrêtes de ces divergences doctrinales qui nous divisent? Il importe donc, de part et d'autre, de ne pas se laisser prendre à la magie des mots ; ne sous-estimons pas les difficultés de l'union.

Cette constatation faite, il nous paraît souhaitable de voir les fidèles catholiques plus désireux d'être mieux informés de la doctrine chrétienne, comme aussi mieux au courant des positions divergentes adoptées par les autres Eglises. Mieux informés, certes, mais aussi plus soucieux de vivre un christianisme plus pur, afin que soit moins terne et moins disparate l'image de la vie catholique qu'ils offrent à ceux du dehors.

---

par le *Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé,* nous relevons 2.794.746 catholiques et 477.245 protestants. D'où vient cette variation dans les chiffres? Cfr *Bull. Union Miss. du Clergé,* juillet 1946, p. 82-83.

(44) L'Eglise catholique a déterminé la règle pratique à suivre dans les relations avec les fidèles d'une autre confession : point de rencontre collective et prudence dans les conversations ayant trait au problème de l'oecuménisme. Cfr *Codex iuris canonici,* c. 1325, § 3. Aussi en l'occurrence, souhaitons-nous simplement une modification de la sensibilité catholique à l'endroit du protestantisme.

Le désir de l'unité chrétienne, qui ne l'a pas au moins implicitement? Cette virtualité, serait-il si difficile de la faire passer à l'acte, en surveillant certains réflexes devenus « naturels », suite à cette dissidence séculaire? Nous songeons à ces attitudes, si pas agressives, du moins hargneuses, qui percent encore dans les deux camps. Pourquoi, par exemple, à l'occasion du septième centenaire de la Fête-Dieu à Liége, un entrefilet pour le moins blessant dans l'hebdomadaire « Paix et Liberté »? Y avait-il matière à ironiser? L'Eglise catholique croit à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Hostie ; il était juste qu'elle exprimât cette foi en de grandioses cérémonies empreintes d'une dévotion ardente. Par contre, à propos d'une manifestation religieuse réunissant un contingent important de nos « frères séparés », n'eût-il pas été plus chrétien de la part du curé de l'endroit de ne point témoigner de mauvaise humeur envers les restaurateurs qui avaient accepté de leur servir à déjeûner? En pareilles circonstances, plutôt que l'animosité, une charité compréhensive serait mieux à sa place! Que cet amour de l'unité commande notre comportement et qu'ainsi disparaisse cette impression si souvent donnée aux adversaires du christianisme qu'en favorisant une Eglise on combat l'autre!

En somme, de ces rencontres avec des membres des Eglises protestantes, dont tant de divergences nous séparent, que peuvent retirer les catholiques belges? Tout d'abord une plus exacte appréciation de la foi et de la vie religieuse de leurs compatriotes protestants, dont le plus grand nombre sont loyalement attachés à Jésus-Christ et fervemment dévoués à la cause du christianisme. Ensuite, le sentiment que la rentrée de nos « frères séparés » dans le sein de l'Eglise catholique est une œuvre pour laquelle il nous faut prier mais qui, en dernière instance, appartient à l'Esprit, selon le mot de saint Augustin « *Qui nos consociare debet, unus est Spiritus* ».

La Sarte. L.-G. DANTINNE, O.P.

PROBLEMES DE MORALE INTERNATIONALE (1)

Plus encore que la première, la seconde guerre mondiale, par l'horreur de ses dévastations, par le brassage des peuples auquel elle donna lieu, par la concertation immense des efforts économiques et militaires et aussi, grâce à Dieu, par l'extension universelle d'organisations d'entr'aide telles que l'U.N.R.R.A., a mis en lumière l'unité du genre humain.

Pouvons-nous dire cependant que nos cadres de pensée, que nos réactions habituelles, que tout notre comportement aient dépassé désormais le plan des préoccupations étroitement nationales ? Depuis un siècle, le sens social a fait d'énormes progrès, mais c'est encore presque toujours au niveau de l'Etat que nous poursuivons la solution des problèmes qui se posent : meilleure répartition des richesses, accès des masses aux biens de la culture, participation au pouvoir politique et autres questions que l'on a coutume de grouper sous le vocable de « sociales ». Pour la plupart d'entre nous, même pour ceux qui ont la charge d'enseigner les autres, la société « parfaite » reste l'Etat. La communauté internationale n'est pour eux qu'un épiphénomène, intéressant sans doute, mais de bien moindre importance. On se préoccupe partout de mieux former le sens civique ; c'est bien ; mais ne devrions-nous pas aussi développer davantage le sens de la vaste communauté humaine, le désir de découvrir chez les autres peuples ce qui nous unit à eux, l'estime de leurs richesses propres et la volonté de les assimiler ? Le sain patriotisme est une vertu, sans doute ; un juste « cosmopolitisme » en est une plus haute.

Dans son ouvrage sur « un ordre mondial dynamique », Mgr Mac Lean donne précisément aux problèmes sociaux les dimensions qui leur reviennent au milieu du vingtième siècle. Il nous arrache à nos horizons bornés pour nous mettre en face du monde, ce chantier à la pleine mesure de l'homme, où il nous faut désormais bâtir notre cité.

Son étude n'a pas un caractère proprement scientifique. L'auteur, très au courant cependant des questions internationales (2), a voulu montrer suivant quelles lignes maîtresses doit se bâtir la cité mondiale, quelles sont les implications morales de cette édification et non point se livrer à une étude technique des différents points envisagés. Les enseignements pontificaux, principalement le message du pape Benoît XV aux chefs des états belligérants (1er août 1917), forment la base doctrinale de l'ouvrage (3).

L'ouvrage prend les problèmes à la base. Ses premiers chapitres traitent des fondements de toute vie sociale : fraternité des hommes dans la filiation divine, respect de la personne, sauvegarde des valeurs familiales. Nous ne nous y arrêterons pas mais bien plutôt aux développements ultérieurs, qui concernent les relations internationales.

Parmi les problèmes moraux qui se posent sur ce plan, l'un des plus fondamentaux est celui de la place à faire aux formations nationales. La

---

(1) « *A dynamic world order* » par Rt Rev. Mgr Donald A. Mac Lean, A.M., S.T.L., Ph.D., Associate professor of Social, Political and International Ethics, Catholic University of America, Washington, D.C., Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1945, 20 × 13 cm., 230 pp.

(2) Mgr Mac Lean est membre de l'Académie Diplomatique Internationale. Il fut officiellement invité par le gouvernement américain à assister comme observateur à la Conférence de San Francisco, en avril 1945.

(3) L'auteur n'a pas pu faire usage des derniers documents pontificaux, notamment du message de Noël 1944, sur lequel nous aurons à revenir.

société universelle ne saurait être édifiée sur l'oppression des peuples, ni même sur la méconnaissance de leurs valeurs propres. « L'homme, tel que Dieu le veut et que l'Eglise l'embrasse, ne se sentira jamais fermement fixé dans le temps et dans l'espace sans un territoire stable et sans traditions. C'est là que les forts trouvent leur vitalité ardente et féconde, et que les faibles, qui sont la majorité, demeurent en sécurité, protégés ainsi contre la pusillanimité et l'apathie, contre la déchéance de leur dignité humaine. L'attachement aux traditions ancestrales et la stabilité du territoire, indispensables à la saine intégrité de l'homme, sont aussi des éléments fondamentaux pour la communauté humaine » (4).

Mais l'amour de la nation ne doit pas nous replier sur nous-mêmes ; il doit s'allier à une conscience du bien commun de l'humanité et à la volonté ferme de le servir. « Une connaissance plus profonde de la morale chrétienne ferait comprendre que nationalisme et internationalisme, à condition d'être contrôlés, coordonnés et motivés, peuvent l'un et l'autre servir le bien de l'humanité » (5). Une vingtaine de pages sont consacrées aux droits des minorités et aux mesures propres à en assurer la sauvegarde.

Dans le domaine des relations économiques surgissent entre les Etats des conflits particulièrement irritants. A leur propos, l'auteur transpose sur le plan mondial la doctrine chrétienne de la juste répartition des biens. Un premier chapitre combat le nationalisme économique, forme d'égoïsme qui, pour être collectif, n'en est pas moins condamnable. « Les nations ainsi que les individus ont méconnu le principe que toute possession entraîne avec elle des responsabilités sociales » (p. 65). Il faut que, désormais, on assure à tous les peuples, aux moins favorisés surtout, un accès aux indispensables matières premières et les avantages du commerce international. « Ce problème a une tout autre portée que certains cartels internationaux, où les intérêts des « haves » (des possédants) sont seuls considérés par les nations qui détiennent les sources principales de matières premières » (p. 68). Des traités, même multilatéraux, ne peuvent suffire à résoudre ce problème ; seule une organisation internationale, « représentant plutôt les groupes économiques dans les nations et à travers le monde que les nations elles-mêmes », serait capable d'élaborer les solutions requises (ibid.).

D'autres chapitres sont consacrés aux problèmes de la circulation des biens et des personnes, aux graves questions des barrières douanières, des entraves aux migrations. Parlant de la nécessaire liberté des communications, Mgr Mac Lean rompt une lance en faveur de la liberté des airs, réplique moderne du « Mare liberum » défendu par Grotius. Faute d'admettre ce principe, on aboutira, nous dit l'auteur, à une limitation indue des rapports pacifiques entre les hommes. Il faudrait, en outre, une autorité internationale qui contrôle les principaux services aériens mondiaux, afin d'éviter la lutte pour leur accaparement. Les services locaux, la construction du matériel pourraient être laissés à l'initiative privée qui a fait valoir dans ces domaines tous ses avantages.

A propos des entraves mises aux migrations, l'auteur ne craint pas d'écrire : « Tant que subsistent sur notre planète des régions habitables abandonnées à la végétation sauvage, alors qu'elles pourraient être cultivées, on méconnaît les droits naturels revenant aux peuples qui vivent sur des territoires surpeuplés. Ces espaces cultivables, Dieu les a créés pour l'usage de tous » (p. 144).

Pour assurer la réalisation d'un ordre mondial, des institutions pacifiques sont indispensables. Mgr Mac Lean examine d'abord le problème du désar-

(4) S.S. Pie XII, *Allocution aux nouveaux cardinaux*, 20 février 1946.
(5) Mac Lean, *op. cit.*, p. 78.

mement progressif dont la première étape consisterait dans l'abolition de la conscription générale. Aux moyens violents doivent être substitués des organes pacifiques et l'auteur relève ce qu'avaient de fécond les meilleurs principes mis à la base de la Société des Nations, de la Cour de Justice Internationale et de l'Organisation Internationale du Travail. Sans méconnaître les graves déficiences de ces institutions, il souhaite qu'on les conserve dans le nouvel ordre à établir, tout en veillant à les rendre plus efficaces.

Ici, on pourrait reprocher à l'auteur d'avoir indûment limité son horizon. A juste titre, il loue l'œuvre de l'Organisation Internationale du Travail ; plus haut, nous l'avions déjà vu demander la constitution d'organismes économiques distincts des organismes proprement politiques. Ces vues sont très justes et rejoignent les vœux de certains maîtres du droit international, tel N. Politis. Mais pourquoi se limiter au domaine économique et social ? Il faudrait aussi des organes non-politiques et pourtant intégrés à l'Organisation des Nations Unies, qui s'occupent des fins culturelles, caritatives et autres. On aurait ainsi, sur le plan international, cette représentation des intérêts dont la nécessité apparaît de plus en plus à l'intérieur même de chaque Etat.

Le dernier chapitre du « Dynamic World Order » reprend, sous le titre « La morale et la paix », l'essentiel des idées développées dans le courant de l'ouvrage. On trouve, dans ce résumé, des affirmations particulièrement nettes. « La société universelle est naturelle » (p. 177). « Le bien de la communauté humaine est plus parfait, plus compréhensif, plus élevé que celui des états particuliers, des nations ou des groupes sociaux » (p. 182). « Une politique de non-intervention ou de neutralité signifie habituellement égoïsme collectif, méconnaissance de la responsabilité nationale envers la communauté internationale » (p. 183).

Des appendices reproduisent diverses déclarations des chefs religieux (catholiques, protestants, juifs) à l'occasion de la guerre, ainsi que la charte de l'Atlantique. Une bibliographie abondante et de bonnes tables terminent le volume.

Le lecteur ne manquera pas d'être frappé par la parfaite loyauté de Mgr Mac Lean. Ecrivant aux Etats-Unis, il ne manque cependant pas de blâmer l'isolationisme pratiqué par la grande république après 1918, de faire de graves réserves sur la moralité des bombardements massifs pratiqués durant les dernières années de la guerre, sur les restrictions mises à l'immigration dans les pays neufs, etc.

Le seul reproche important que l'on pourrait faire à Mgr Mac Lean nous semble être un manque de rigueur dans l'ordonnance logique de son ouvrage. On a l'impression de se trouver devant une suite d'articles composés séparément et réunis par la suite, plutôt que devant un développement d'une seule venue. A l'intérieur même des chapitres, la suite des idées est parfois en défaut. Il en résulte des répétitions et des ruptures dans l'exposé.

L'ouvrage de Mgr Mac Lean convient parfaitement aux heures que nous vivons. Après la première guerre mondiale, d'appréciables contributions ont été apportées par des auteurs catholiques dans le domaine de la morale internationale ; qu'il suffise de rappeler les noms du P. de la Brière, du P. Delos, le Code de Morale Internationale de l'Union de Malines. Ce travail doit être repris et développé à présent. Loin de nous décourager en voyant combien s'avère difficile la réorganisation du monde sur un plan supérieur, nous devons puiser dans nos déceptions mêmes l'intelligence des difficultés et la volonté de les surmonter. Nous ne pouvons oublier l'appel lancé le 24 décembre 1942 par le Souverain Pontife : « Le devoir de l'heure actuelle n'est pas de se lamenter sur le présent ou sur le passé, mais d'agir, de construire l'avenir pour le bien de la société. Remplis d'un enthousiasme de

croisés, que les membres les meilleurs de l'élite chrétienne se groupent dans un esprit de vérité, de justice et d'amour au cri de : « Dieu le veut ». Il s'agit d'une expédition pour délivrer la terre spirituelle des âmes et y bâtir une nouvelle société solide et durable ».

Le Pape lui-même nous donne l'exemple. Jamais documents pontificaux ne sont entrés aussi avant dans le domaine de la morale internationale que les allocutions prononcées durant ces dernières années par S.S. Pie XII. Le Pape est revenu, à plusieurs reprises et en termes pressants, sur les droits des petites nations, sur la nécessité de limiter les armements, d'organiser une juridiction internationale et d'assurer l'efficacité de ses décisions, etc. Un point, en particulier, présente une importance capitale et nous nous étonnons de ne pas le voir relever davantage par les moralistes : c'est la condamnation prononcée par le Pape contre la guerre d'agression (message de Noël 1944). Ses paroles sont formelles : « Un devoir s'impose à tous, un devoir qui ne tolère aucun retard, aucun délai, aucune hésitation, aucune tergiversation : le devoir de faire tout ce qui est possible pour bannir et proscrire une fois pour toutes *la guerre d'agression comme solution légitime des controverses internationales* » et un peu plus loin : « (Le Pape), depuis longtemps déjà, a défendu le principe que la théorie de la guerre comme un *moyen adéquat de résoudre les conflits internationaux* est désormais dépassée » (6). Ces déclarations nous semblent constituer un remarquable progrès dans la théorie morale de la guerre. Elles s'expliquent et par l'horreur des conflagrations modernes et par les possibilités accrues d'organisation pacifique ouvertes au monde d'aujourd'hui.

Les problèmes internationaux, avec leur complexité redoutable, mais aussi avec leur portée immense pour l'amélioration de la vie humaine, doivent être à l'avant-plan des préoccupations de nos moralistes. Mgr Mac Lean a écrit son « Dynamic World Order » alors que les Nations Unies étaient encore en guerre. Depuis, bien des débats ont eu lieu sur le plan international, bien des problèmes ont surgi ou se sont posés sous un jour nouveau. Nous souhaitons vivement que l'éminent professeur puisse nous donner bientôt un nouvel ouvrage exposant le point de vue catholique sur les questions pendantes et marquant la direction dans laquelle doivent tendre nos efforts.

C. MERTENS, S. I.

(6) C'est nous qui soulignons. On remarquera que ces déclarations ne visent pas les guerres impérialistes, évidemment condamnables, mais la guerre considérée comme l'« ultime ratio » dans les différends entre Etats.

LA PAROISSE, COMMUNAUTE MISSIONNAIRE (1)

Après « La France, pays de mission » du regretté abbé Godin, voici « Paroisse et communauté missionnaire » de l'abbé Michonneau. La pastorale en France ne chôme pas : d'emblée la Mission de Paris se campe aux avant-postes du ministère moderne. Les auteurs ont l'audace non seulement de voir et d'agir, mais encore de penser et de parler clair. La fille aînée de l'Eglise se révèle d'une allure étonnamment alerte, et presque inquiétante.

Lentement l'idée et l'initiative d'une mission intérieure fait son chemin. Déjà après l'autre guerre, dans la diaspora de Berlin et de Breslau, s'é-

(1) Abbé Michonneau, *Paroisse et communauté missionnaire*. Coll. « Rencontres », 21-22. Paris, Editions du Cerf, 1946, 19 × 12 cm., 484 p. Prix : 150 frs français.

taient établies les Gottes-Siedlungen (colonies religieuses). Après l'avènement de Dolfuss en Autriche, des prêtres du Tyrol, réunis en équipe, s'étaient installés, comme « colons de Dieu » en pleine masse, dans les énormes Mietkazernen de Vienne : Karl-Marxhof, Sandleiten, Alt-Simmering, etc. Un peu partout les méthodes d'Action catholique (appelée par Pie XI la Mission de l'intérieur) faisaient crier ou craquer les cadres traditionnels de l'ancienne paroisse. Vers 1936, en France, Mgr de Solages avait, un des premiers, distingué la tâche conservatrice et l'œuvre missionnaire de la paroisse moderne. La guerre, multipliant les misères et les contacts, dans les paroisses, dans le maquis et dans les camps de prisonniers, accéléra l'évolution. Le génie français, clair, audacieux, méthodique, fit le reste.

A l'appel de « La France pays de mission », l'abbé M. répond par « La paroisse, communauté missionnaire ». Il fait le point, distingue, analyse et décrit les deux sphères de la paroisse. D'abord celle des fidèles : une élite, au sens dangereux du terme : c'est-à-dire séparée de la masse, quelque peu gâtée et gâtant ses prêtres, prise et conservée dans ses « cercles » (encerclée donc !), assez chichement préoccupée de son salut et peu soucieuse du salut de la masse. Pour eux la paroisse fait le décor, plus ou moins somptueux, mais toujours un peu vieillot et inoffensif, de leur vie chrétienne : baptême, communion, mariage, obsèques ; émouvantes ou touchantes solennités : messe de minuit, Rameaux, conférences, et le reste.

Autour de cette élite, qui ne forme plus un noyau, et sans aucun contact avec elle, se meut, s'agite ou vivote la masse des infidèles : les baptisés (?) incroyants. Pour ceux-ci la paroisse ne constitue plus ni un cadre ni un décor : ils vivent en dehors d'elle, dans leurs corons ou leurs quartiers, disséminés ou ramassés, toujours pulvérisés, mais en même temps polarisés par la pensée, le rythme, l'action collectifs. Pour eux baptême, communion, mariage, s'ils existent encore, n'ont plus guère de sens religieux. Le style « clérical » leur est totalement étranger, sinon odieux.

C'est à cette masse que s'adresse la paroisse missionnaire. Pour les fidèles la pastorale gardera ses offices et services liturgiques traditionnels. Pour attirer, intéresser, enthousiasmer et instruire les infidèles, il faut créer une para-liturgie ; belles fêtes populaires, d'ailleurs dignes et bien stylées, de préférence le soir, à l'église : avec chœurs et chants en français. Peut-être faudrait-il viser à ne donner le baptême qu'aux enfants de familles croyantes et ne pas trop regretter pour les autres d'attendre jusqu'à l'âge adulte, ...comme en pays de missions ; il faudra donner au sacrement de mariage devant ces infidèles toute sa valeur et ses obligations, au risque même de voir quelques-uns y renoncer ; il faudra en réserver l'apparat solennel aux plus méritants, aux plus chrétiens, et non aux plus riches. Il va sans dire que tout se ferait gratuitement ou à des tarifs uniformes : il faut à tout prix que cesse le bruit de l'argent dans le sanctuaire.

Parmi les œuvres, une distinction s'impose : les mouvements d'Action catholique doivent subsister, mais en sauvegardant et développant leur caractère missionnaire : de la masse, pour la masse, dans la masse. Quant aux autres : cercles de dames et messieurs, patronages, scouting, gymnastique, dramatique, mutuelles, syndicats, dispensaires, cliniques, etc., il faut que le clergé s'en décharge, pour se donner entièrement à l'apostolat direct : au contact d'âme avec les adultes : missions de quartiers, visites à domicile, house-parties (petites réunions religieuses à domicile, chez des militants), etc.

L'entreprise vaudra ce que vaut « l'équipe » des missionnaires, animés d'un haut esprit de détachement et d'abnégation totale. Trop souvent nos prêtres de paroisse font figure d'officiers en temps de paix : l'équipe manœuvre en pleine offensive.

Tels sont les grands traits de la méthode : méthode d'essai d'ailleurs, plutôt plan de campagne, simple, rapide, mobile. Il y faudrait les 400 pages de l'abbé M. pour les nuancer et les ajuster.

Les résultats après 5 ans restent fort modestes : on passe de 1000 à quelque 1300 fidèles. Mais n'oublions pas qu'entretemps des milliers d'infidèles ont été touchés, orientés vers Dieu, et vers l'Eglise. Nous n'en sommes qu'au défrichage et au temps des semailles.

Qu'en penser ?

Notre appréciation ici se fera à grands traits : question d'amorcer et d'orienter la réflexion et l'action chez nous. Il nous semble que le livre de l'abbé M. est un ouvrage sain, généreux, largement et profondément bienfaisant. Il se répand très rapidement. Il se lit avidement : on en parle, on se le passe. Il faut l'avoir lu. Il faut aussi le repenser et l'adapter.

Ce que l'auteur fait et dit est fort bien. Il est audacieux et sage, clair et pondéré, entreprenant et réfléchi, vaillant et profondément pieux. On voudrait voir l'abbé à l'œuvre : on se l'imagine en bonnet alpin, soutane au vent, avec un sourire large et héroïque : un prêtre de France 100 % !

Il nous paraît indubitable que la direction où il nous engage, s'impose. Nous devons dégager et assouplir, « mobiliser » notre ministère, pour nous vouer et nous dévouer à l'apostolat direct, au contact d'âme avec les adultes en pleine vie de masse. La critique des « œuvres » est pénétrante et juste, fondée et sérieuse : elle vaut partiellement de nos œuvres. Toute méthode exige évidemment d'être adaptée à chaque milieu en particulier. Telle qu'elle est présentée ici, elle s'adapte et s'impose sans doute à la France, à Paris, à la fameuse banlieue rouge. Dans quelle mesure s'impose-t-elle à nos milieux belges ? Telle est la question qui nous intéresse, et que nous voudrions traiter brièvement (2).

L'auteur est Français : il s'adresse avant tout à ses confrères de France. Chaque peuple a son génie propre. Nos amis les Français ont l'esprit clair et le verbe facile ; ils sont aisément enthousiastes et novateurs. Ils aiment « faire école ». Les Belges parlent et publient moins, peut-être trop peu : ils sont plus réalistes et réalisateurs. Bien des choses présentées par l'auteur ont déjà été pratiquées chez nous, bien que moins hardiment et moins méthodiquement : nous sommes souvent trop exclusivement « pratiques ». L'abbé Michonneau unit admirablement l'action à la réflexion ; il ose autant penser qu'agir : il ne se perd ni dans la pratique ni dans les théories. Il se rend bien compte qu'un essai de cinq années, et d'années exceptionnelles du point de vue pastoral, ne peut fonder des conclusions définitives. Il sait d'ailleurs mieux que personne qu'une œuvre est avant tout un homme et une âme, et qu'une méthode, pour être praticable et durable, doit s'adapter à des talents moyens ; il n'y a que les saints qui puissent se passer de méthode, et encore... Il n'est pas de ces réformateurs en chambre qui ne font que des plans, qui construisent des fours à pain, toujours plus perfectionnés, mais jamais ne mettent la main à la pâte.

Les masses des faubourgs parisiens sont tombées bien bas : le paganisme anarchique les a pénétrées davantage en étendue et en profondeur. Une fois descendues à ce niveau, il devient terriblement difficile de les relever. Le manque de prêtres est en partie la cause, en partie l'effet de cette situation. On obtient de ce fait des paroisses beaucoup trop grandes, des instruments impossibles à manier, décourageant les meilleurs, et les forçant presque à

(2) Nous songeons plus particulièrement aux grandes agglomérations urbaines du pays flamand et de Bruxelles, les seules que nous ayons pratiquées personnellement.

un ministère routinier et formaliste. La famille dans cette masse s'en va à la dérive. Les « œuvres » de plus en plus se réduisent à des petits cercles, acculés à la défensive, écrasés sous un complexe d'infériorité.

Il est clair que ces « œuvres » ne sauraient plus *sauver* une telle situation. Mais la question peut se poser : est-ce que des œuvres actives et adaptées n'auraient pas pu *prévenir* ce triste état ? — La question est assez oiseuse pour la banlieue parisienne : elle ne l'est pas chez nous, en Belgique. Sans doute, il y a chez nous quelques milieux qui valent à peu près la banlieue rouge, et encore !... Mais nous estimons que, dans de très larges secteurs de notre pays, nous pouvons et nous devons prévenir la déchéance *précisément par nos œuvres.*

Si les pauvres missionnaires de France se déchargent des œuvres — c'est-à-dire non seulement des cercles de dames, mais encore des œuvres de charité et d'assistance sociale et syndicale, et encore des œuvres de jeunesse, et surtout des écoles à tous les degrés, — nous supposons qu'ils ne le font pas de gaieté de cœur ? Ils sont peut-être forcés de jeter du lest, fort précieux d'ailleurs, mais qui, dans leur situation, est devenu encombrant ou dangereux. Nous n'en sommes pas là, grâce à Dieu et... à nos œuvres. Il serait dangereux, pour ne pas dire criminel, d'abandonner ou de négliger nos œuvres : le terrain cédé serait occupé immédiatement par l'« autre » c'est-à-dire par l'Etat qui dans beaucoup de pays pourrait se comporter en ennemi. La nationalisation ou l'étatisation de ces œuvres serait d'autant plus désavantageuse, que ces œuvres engagent plus de valeurs morales et religieuses. Chez nous, la morale et la religion se trouvent encore profondément engagées dans les œuvres. On peut être forcé de couper ses filets pour sauver la chaloupe : n'empêche qu'il sera toujours bien plus intéressant de pêcher au filet, que de pêcher derrière à la ligne.

D'autant plus que ces œuvres, pourvu qu'elles soient vivantes, à la page et actives, nous fournissent, d'une façon normale, les meilleures opportunités pour l'apostolat direct. Un fichier peut devenir un mur de carton : il peut aussi bien constituer un contact. Au lieu d'être une tentation de rester chez soi, il peut être une invitation permanente à sortir, pour aller voir ce qu'il y a derrière la fiche.

Les besognes matérielles ou techniques dont ces œuvres nous encombrent, peuvent et doivent être cédées à des laïcs : elles le sont d'ailleurs de plus en plus. Ne vaut-il pas mieux engager et rémunérer des laïcs catholiques dans ces œuvres chrétiennes, que de les abandonner, comme fonctionnaires, aux administrations officielles ?

Quant aux frais qu'elles nécessitent, nous estimons que nos œuvres ont un droit strict à être subsidiées par l'Etat, du moment qu'elles constituent une contribution appréciable et indispensable au bien commun. Les deniers de l'Etat ne seront pas moins judicieusement et fructueusement engagés dans nos œuvres que dans les organisations officielles. Qu'on dresse les bilans, la preuve sera évidente.

Sans doute rien n'empêche les chrétiens de se mêler aux œuvres dites nationales : encore faut-il d'abord que nous soyons nous-mêmes : par nos œuvres justement. Sans personnalité propre, en participant aux œuvres officielles, nous risquons d'en être absorbés : de voir notre caractère spécifiquement et franchement chrétien s'estomper, s'effacer, se « neutraliser ». Et nous savons bien qu'en théorie une œuvre nationale ne doit pas être « neutre » : elle peut fort utilement « confédérer » des institutions libres, en respectant leur caractère confessionnel. Nous sommes même convaincu que cette formule est la seule équitable et viable, chez nous. Mais nous savons aussi, hélas, que nos œuvres officielles sont encore fort éloignées de cette hauteur de vues et de cette largeur d'esprit. Dans ces conditions, il serait

pour le moins hasardeux de dissoudre nos œuvres catholiques. Si, dans les œuvres nationales, nous voulons être le sel qui pénètre et conserve la masse, il faut que le sel soit concentré : il ne faut pas le diluer d'avance. Il est des exigences élémentaires de morale, de discipline, de sacrifice, qui font corps avec le christianisme ; ce n'est pas en les perdant, que l'on pourra regagner la masse.

Il n'est pas évangélique de prétendre que ces œuvres ne sont pas « évangéliques ». Notre-Seigneur a imposé d'emblée à ses disciples la double mission de prêcher l'Evangile, et de soigner les malades, au sens le plus physique du mot. Pense-t-on que Jésus perdit son temps à gagner son pain à Nazareth, ou à jouer avec les petits enfants du peuple, ou à guérir les malades de Galilée ? L'Eglise catholique est là, non seulement pour sauver des âmes, mais pour sauver les hommes. Il est des conditions inhumaines, où la vie simplement chrétienne devient impossible. C'est pourquoi les derniers papes ont loué et promu les œuvres. Presque tous les documents émanant de Pie XII traitent ces questions humaines, en vue d'un ordre chrétien : familial, social, national et international.

Sans doute, chez nous aussi, il y a la masse. Il ne faut pas l'abandonner à elle-même : mais il ne faut pas non plus s'abandonner à elle. Il ne faut même pas « accepter » le fait de la « masse » : il faut prévenir qu'elle ne se forme, il faut la dissoudre où elle s'est formée. La déprolétarisation, par ses moyens multiformes, n'a pas d'autre fin. Il faut « organiser » la masse informe et amorphe, en lui fournissant des cadres et des noyaux. C'est l'essence même de nos œuvres.

Rien n'empêche d'ailleurs que notre liturgie s'adapte davantage au peuple. Qu'est-ce qui empêche un curé zélé de fêter très liturgiquement l'enfance, la jeunesse, le travail, les mamans, la moisson, les malades et toutes les catégories que l'on voudra ? Le rituel romain nous suggère des douzaines de fêtes, aussi populaires que liturgiques.

Quant à la para-liturgie, que préconise l'auteur, nos œuvres la pratiquent généreusement et ingénieusement : veillées de Noël, semaine d'Avent ou de Pâques, fêtes du Christ-Roi, chœurs parlés, que sais-je... Il n'y a qu'à avancer dans cette voie.

Enfin, il nous paraît qu'un missionnaire de Belgique, s'il est doué des nombreux et rares talents que requiert l'auteur pour ses équipiers, qu'un prêtre de cette trempe, avec notre peuple et avec nos œuvres, fera des merveilles. Il nous semble même, qu'un prêtre beaucoup moins doué, grâce à nos œuvres, pourra atteindre un niveau d'apostolat, même direct, où il ne pourrait parvenir sans elles.

Il nous reste à pénétrer nos œuvres de cet esprit missionnaire qui les a fait naître. Certaines d'entre elles — celles notamment qui nous « encerclent » — pourraient tomber sans grand dommage : elles sont d'ailleurs en général entretenues à peu de frais ! Ainsi nous serions libérés pour activer nos œuvres vives. Celles-ci doivent avant tout viser la masse et s'adapter à elle, ménager des contacts directs et fréquents avec les adultes. Nos prêtres doivent se débarrasser des besognes matérielles, en formant, par les œuvres, des laïcs capables et dévoués. A ce compte nos œuvres pourront aider puissamment à prévenir des déchéances, qu'elles ne seraient plus capables de relever.

Voilà, à notre avis, le principal avantage que notre mission belge peut tirer des initiatives et des directives de la mission de Paris.

Anvers. Louis ARTS, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Constitution Apostolique « Quotidie Nos », du 11 avril 1946, établissant la hiérarchie épiscopale en Chine. — (*A. A. S.*, XXXVIII, 1946, p. 301-313).

Lettre Apostolique, du 6 juillet 1946, établissant en Chine une Internonciature apostolique. — (*A. A. S.*, XXXVIII, 1946, p. 313-314).

Décret de la S. C. de Propaganda Fide, du 10 mai 1946, transférant Mgr Tien au siège de Pékin. — (*A. A. S.*, XXXVIII, 1946, p. 360).

Ces trois documents constituent un seul bloc, dont la part principale est évidemment représentée par le premier.

Contenu

Après avoir rappelé ses désirs et ses prières pour l'établissement de l'Eglise dans le monde, le Saint-Père dit sa joie des progrès de la foi en Chine. Ayant cité brièvement les grands apôtres du moyen âge et de l'époque moderne en ce pays, il s'étend davantage sur des événements plus récents : établissement d'une Délégation apostolique en 1922, premier concile national de Shanghaï en 1924, sacre des premiers évêques chinois en 1926, et enfin situation actuelle : plus de trois millions de chrétiens, 700.000 catéchumènes, 28 évêques et environ 2.000 prêtres chinois. Il fait aussi allusion au cardinalat que vient de recevoir Mgr Tien...

Ensuite il établit solennellement la hiérarchie épiscopale, et précise la distribution des métropoles et suffragants, en 20 archevêchés et 79 évêchés. Le principe a été de désigner ces circonscriptions du nom d'une ville, qui devient la résidence obligée de l'évêque, et dont l'église principale est élevée à la dignité de cathédrale. Les nouveaux Ordinaires ont tous les droits et devoirs des évêques ; mais, vu les circonstances, ils n'auront pas à instituer de chapitres de chanoines ; ceux-ci seront remplacés par des consulteurs diocésains. Les évêques veilleront à se former une mense selon les revenus existants et les possibilités de l'avenir. Pour le reste, ils observeront toutes les prescriptions du Droit sur l'administration des diocèses.

Ces précisions données, le Saint-Père transfère les actuels vicaires apostoliques de leur siège titulaire au siège résidentiel, qui d'ailleurs était déjà communément leur résidence de fait. Toutefois sept sièges, dont Pékin, ne sont pas encore pourvus et recevront leurs pasteurs par la suite.

Mgr Zanin, Délégué apostolique, est chargé de l'exécution de la Constitution.

Un mois plus tard, ainsi que chacun le prévoyait, le cardinal chinois, Mgr Tien, fut transféré de Tsingtao à Pékin.

Un mois plus tard encore, la Délégation apostolique fut transformée en Internonciature.

Commentaire

L'établissement de la hiérarchie en Chine couronne une longue suite d'efforts, poursuivis persévéramment depuis sept siècles par l'Eglise Catholique

pour établir là-bas chrétienté, clergé, épiscopat. Il est bon de revenir un instant à ce *passé glorieux,* comme la Constitution du 11 avril nous y invite elle-même.

Clergé indigène.

Rentrant en Europe après 1263, les deux frères de Marco Polo, Nicolas et Maffeo, marchands vénitiens, avaient transmis au Pape une requête du Grand Khan de Khanbaliq (Pékin), demandant cent chrétiens versés dans les arts libéraux et capables de montrer au peuple la supériorité du christianisme : c'était la voie ouverte à la foi. Cependant ce ne fut qu'en 1289 que le Franciscain Jean de Monte Corvino, ancien missionnaire en Perse, repartit vers ce pays, pour gagner ensuite l'Inde et la Chine.

Pendant des années, le silence entoura son travail ; mais, en 1307, des lettres de lui arrivèrent à la Cour pontificale. Les nouvelles qu'elles apportaient étaient excellentes : malgré son isolement jusqu'en 1303, malgré les persécutions nestoriennes, Jean avait fondé d'abord une, puis trois églises, administré 6000 baptêmes, formé des enfants à chanter l'office et à copier les livres liturgiques. Cette dernière initiative est notable : ne s'agit-il point d'un essai de petit séminaire, ou du moins d'un pré-séminaire ?

Jean de Monte Corvino allait devenir bientôt archevêque de Pékin, avec une ample juridiction sur la Chine entière ; il travailla jusqu'à sa mort, à l'âge de 82 ans, en 1328. D'autres missionnaires lui succédèrent, et déployèrent une intense activité ; il ne semble pas pourtant qu'ils aient pu, en trois quarts de siècle (1294-1368), faire une seule ordination d'indigène, et le remplacement de la dynastie tartare des Yan par celle des Ming devait sonner la ruine complète...

François-Xavier, aiguillé vers la Chine par les objections des Japonais, n'y put pénétrer, fauché trop tôt par la mort ; mais, l'année même de son trépas, naissait M. Ricci, S. J., second fondateur de la mission de Chine, et premier champion de l'adaptation missionnaire en ce pays.

Sous la protection et par le vouloir du clairvoyant Valignano, M. Ruggiero et M. Ricci, ayant étudié la langue, se présentèrent, dès 1582, comme savants et mandarins d'Europe. Ricci se fixa à Nankin, puis finalement à Pékin, gagnant les faveurs impériales par ses connaissances astronomiques et artistiques, opérant d'importantes conversions, et protégeant de son influence les missionnaires assez nombreux de l'intérieur. A sa mort (1610), il y avait plus de 2000 fidèles.

La question du clergé indigène était dès lors l'un des grands soucis des Pères. Avant sa mort, Ricci n'avait-il pas reçu 8 Chinois dans l'Ordre ? En 1615, au nom du supérieur Longobardi, N. Trigault, de Douai, nommé procureur de la mission de Chine, rentre en Europe et y expose au Saint-Siège qu'il faut des prêtres chinois : les Européens ne sont jamais sûrs du lendemain, et pourtant la jeune Eglise doit pouvoir survivre aux persécutions toujours menaçantes. Pour aplanir le chemin aux éventuels candidats indigènes, il demande qu'on leur permette de célébrer en chinois mandarin, requête fort audacieuse, puisqu'une telle adaptation n'avait plus été accordée depuis le séjour des SS. Cyrille et Méthode chez les Slaves. Cette demande est pourtant agréée, le bref expédié... Peut-être ne fut-il jamais reçu, en tout cas jamais appliqué. Qui donc l'arrêta ? Pour répondre à cette question, le P. Jennes vient d'écrire un article extrêmement suggestif dans la *Nouvelle Revue de Science Missionnaire* (1946, 4e livraison). Les Archives romaines de la Compagnie de Jésus renferment encore, croyons-nous, des pièces intéressantes sur ce sujet discuté. Il est certain, d'une part, que des missionnaires, par ailleurs fort zélés, s'effrayèrent de l'initiative prise ; il est évident, d'autre part, que les circonstances étaient extrême-

ment difficiles : petitesse du troupeau qui ne comprenait que quelques milliers de fidèles, rareté — dans ce milieu fort restreint — de candidats offrant assez de garanties d'âge, de science et de vertu, manque de séminaire et d'évêque consécrateur en Chine même, parfois situations extérieures troublées.

Malgré les instances de beaucoup d'« audacieux », dont les Archives nous gardent les lettres et requêtes, les Supérieurs ont-ils positivement suspendu l'application du Bref ? Ce n'est pas prouvé ; le serait-ce, il resterait encore à voir si ce geste n'était pas d'une raisonnable prudence, cette prudence que de loin, à travers les siècles et les espaces, on nomme trop facilement crainte ou même lâcheté. Qu'on y songe : presque trois quarts de siècle plus tard, la Propagande, au moment où l'Eglise de Chine compte des centaines de milliers de fidèles, refusera encore de confirmer ou de renouveler le fameux privilège.

Les demandes avaient pourtant été présentées, de façon très motivée, en 1667, par le Belge de Rougemont, ensuite par le Belge Couplet. A celui-ci, Papebroch avait fourni une tribune de choix, dès 1685, dans le *Propylaeum Maii* des *Acta Sanctorum (Paralipomena ad conatum..., dissertatio XLVIII,* p. 126 suiv.). Mais rien n'avait réussi.

Qui oserait, pensant à tout cela, oublier les audacieux et condamner les prudents ?...

Cette période compte pourtant un pas décisif : l'évêque chinois, Grégoire Lopez, ordonne les trois premiers prêtres chinois présentés par les jésuites ; ces candidats ont 54, 56, 57 ans, et, faute de savoir le latin, ils recevront permission de dire la messe en cette langue sans comprendre autre chose que le sens général des prières. Quelques adversaires du clergé indigène ne manquent pas de se gausser de leurs transes et maladresses au saint autel ; ces brocardeurs sont nettement minorité. D'ailleurs l'élan est donné. De cette première ordination à 1773, on comptera 70 prêtres chinois chez les jésuites.

Parmi les indigènes ordonnés chez les Prêtres des Missions Etrangères, André Ly et Antoine Tang seront, aux jours de persécution du milieu du XVIII[e] siècle, les seuls soutiens, mais combien efficaces, des fidèles du Setchouan : cette province comptera, en 1800, 40.000 ou 45.000 chrétiens, et 13 prêtres chinois à côté de 6 européens.

Les temps modernes, où montent en ligne notamment les Lazaristes, suppléant les Jésuites supprimés, et rejoignant Franciscains, Dominicains, Augustins, Missions Etrangères, verront le mouvement s'accélérer : cette Congrégation comptera dans ses rangs, de 1784 à 1911, 11 prêtres mongols et 127 prêtres chinois.

Tous les contingents européens au travail favoriseront le clergé indigène, comme le prouvent les chiffres généraux : environ 100 (?) prêtres chinois vers 1800, 130 en 1842, 220 en 1886, 521 en 1910, 1412 en 1930, enfin 2091 en 1940 avec plus de trois millions de fidèles indigènes.

Hiérarchie chinoise.

Concurremment au clergé indigène, la hiérarchie s'est développée. On se rappelle que Jean de Monte Corvino avait été nommé archevêque. Pour le sacrer, sept Franciscains — car il fallait compter sur de futurs évêchés... et sur les décès en route — furent faits évêques et partirent pour la Chine. Trois seulement y parvinrent et s'acquittèrent de leur mission en 1313.

Vers 1660 fut créé le vicariat apostolique de Nankin, devenu diocèse en 1690 et suffragant de Goa ; à cette dernière date, on ressuscita aussi le diocèse de Pékin.

Des fragmentations successives des vicariats primitifs, l'histoire détaillée

serait trop longue. Elles se motivaient par l'augmentation même du nombre des ouvriers apostoliques et des fidèles ; mais elles présentèrent de difficiles problèmes juridiques et pratiques, vu les interférences d'influences entre les diocèses du Padroado portugais (Macao, Goa) et les nouveaux Vicariats de la Propagande. Celle-ci, pour affirmer son indépendance, devait finalement, le 21 janvier 1856, diviser tout le pays en Vicariats.

En fait, jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle et même pratiquement jusqu'au traité de Nankin, il n'y eut en Chine, peut-on dire, que six évêques ou Vicaires apostoliques. Mais, depuis 1842, le pays ouvert, ce fut l'efflorescence : 10 circonscriptions en 1844, 22 en 1865, 52 en 1920.

En 1924, le Concile de Shanghai demanda la division de la Chine en dix-sept régions ecclésiastiques, comprenant généralement plusieurs circonscriptions, et coïncidant autant que possible avec les provinces civiles. Ce souhait a été réalisé, puisque actuellement, et depuis tout un temps, la Chine catholique, en y comprenant la Mongolie et la Mandchourie, est divisée en 20 régions. Le même concile émettait un autre vœu : que les missions empruntent leur nom à la ville résidence du supérieur. Ce principe fut également admis, et la Constitution nouvelle l'a gardé.

En 1939, on comptait 94 Vicariats, 42 Préfectures, 1 « Missio sui iuris ». Maintenant, après l'établissement de la hiérarchie, celle-ci comporte 20 archidiocèses avec 79 suffragants. Par ailleurs 38 territoires restent préfectures et 1, mission. Le total est de 138.

Les Vicaires apostoliques en fonction le 11 avril 1946 ont été généralement maintenus en place, échangeant leur évêché titulaire contre l'évêché résidentiel actuel. Il y eut cependant quelques transferts par la suite, le plus marquant étant celui de Mgr Tien.

Au point de vue spécial des Ordinaires indigènes, de leur nombre et de leurs fonctions, la situation s'établit actuellement comme suit : des 20 métropoles, 3 sont confiées à des prélats chinois : S. E. le Cardinal Tien, transféré de Tsingtao à Pékin le 10 mai 1946 ; S. E. Mgr Yupin, à Nankin où l'a maintenu la Constitution ; S. E. Mgr Tchow, transféré de Paoting à Nanchan le 18 juillet 1946. En outre, selon les statistiques toutes récentes publiées par l'Agence Fides (*Le Missioni Cattoliche*, un vol. édité à Rome par le Conseil supérieur de l'Oeuvre de la Propagation de la Foi, fin 1946), 21 des 79 diocèses suffragants sont confiés à un Ordinaire indigène ; de ces 21, 16 sont du clergé séculier, 5 du clergé régulier. Dans les préfectures apostoliques qui subsistent encore, 7 sont aux mains de Chinois du clergé séculier...

On a fait une longue route depuis les premiers évêques de 1926.

Les quelques chiffres cités montrent clairement deux choses. D'abord le magnifique effort séculaire des Ordres et Congrégations missionnaires ; même s'il y eut çà et là des lenteurs, des hésitations (et il n'est pas encore prouvé qu'elles n'étaient pas compréhensibles), on ne peut certes parler des temps révolus comme d'un passé à réparer, qu'il s'agisse de passé proche ou de passé lointain. L'expression serait à la fois blessante et injuste. Les Sièges épiscopaux actuels montrent bien comment les missionnaires ont eu à cœur de former leurs remplaçants normaux.

On ne peut ignorer d'autre part que le travail à faire reste immense. Un décret ne change rien aux situations permanentes profondes : beaucoup de nouveaux diocèses sont pauvres en hommes et en ressources. La Constitution le marque par un détail : tout en donnant aux Ordinaires chinois tous les droits et devoirs des évêques, elle les dispense de composer un chapitre cathédral, que les nécessités urgentes de l'apostolat ne permettent pas de réunir. Mais il est encore d'autres besoins pour lesquels les diocèses chinois continueront à compter sur l'Europe et sur l'Amérique. Mgr Yupin l'a dit

très souvent : prêtres, religieux, hommes et femmes d'œuvres, techniciens et techniciennes sont espérés, attendus par les évêques indigènes...

Un des gestes pontificaux récents les plus appréciés par les Chinois fut certes le choix de Pékin comme centre religieux, et l'attribution de ce siège à Mgr Tien. La ville méritait cet honneur par son magnifique passé de capitale politique et de métropole missionnaire ; n'est-ce pas là que furent Jean de Monte Corvino, les Jésuites astronomes, les Lazaristes ? Ces derniers, en cédant Pékin, avec ses œuvres florissantes, fruit d'un travail de deux siècles presque, au nouveau cardinal, ont fait un geste de magnifique détachement et de haute signification.

Mgr Tien a été triomphalement accueilli en sa nouvelle résidence ; il y trouve pour le seconder, dans un territoire de 30.000 km² renfermant 4 millions d'âmes, 100 prêtres chinois et 27 missionnaires étrangers. Il a résumé les tâches de l'avenir, et les dettes de reconnaissance envers le passé en disant : « Nous devons avoir une claire conscience et une pleine compréhension de la grandeur de l'héritage que nous laissent les missionnaires. C'est par notre charité, notre zèle et notre labeur commun que, demain comme hier, nous bâtirons l'Eglise catholique en Chine ».

Conclusion.

Pour conclure, il est facile de montrer, par des précédents et des considérants obvies, combien les décisions qui viennent d'intervenir sont normales et judicieuses. Ce n'est point à nous de juger l'Eglise, mais il est permis d'approfondir notre adhésion à son égard.

Des précédents, nous en trouvons dans l'Inde, qui obtint la hiérarchie en 1886, et au Japon, à qui elle fut donnée en 1891. Ces deux pays, à l'époque où pareil honneur leur fut départi, étaient à peine autant... ou même beaucoup moins avancés au point de vue chrétien que la Chine actuelle. Celle-ci montre un noyau important de catéchumènes, chrétiens, religieux et religieuses, prêtres et évêques. Quatre millions de fidèles, répartis un peu partout quoique assez inégalement, une presse qui comprend un quotidien paraissant simultanément en plusieurs villes, — ce que par exemple les catholiques anglais, guère moins nombreux, n'ont pas encore, — des œuvres florissantes et variées, des séminaires prospères sont gages de l'avenir.

Un des motifs déterminants des récentes mesures a sans doute été également la bienveillance du gouvernement : on sait que le Maréchal Tchang kai shek est chrétien convaincu, et que le Conseil des Ministres compte plusieurs baptisés. L'opinion populaire elle-même a notablement évolué dans un sens favorable. S. S. Pie XI avait dû jadis défendre solennellement l'œuvre missionnaire contre l'accusation d'être une agence de l'étranger ; mais aujourd'hui, le dévouement inconditionné et total des missionnaires européens à leur terre chinoise envahie a forcé le respect, implanté la conviction qu'ils sont naturalisés à fond.

Sachant que le sang des martyrs est une source de bénédictions autant qu'un témoignage de foi pour une chrétienté, nous verrons, aussi et enfin, dans cette glorieuse phalange, particulièrement nombreuse en Chine, une des raisons du triomphe actuel.

J. MASSON, S. I.

S. CONGREGATION DES SACREMENTS

Administration de la confirmation aux fidèles dangereusement malades. — (Décret du 14 septembre 1946. *A. A. S.*, XXXVIII, 1946, p. 349-358).

Ce décret marque, pour l'Eglise occidentale, une nouvelle étape dans la discipline de l'administration de la confirmation. Le Code de droit canonique, au c. 782, traite du ministre de ce sacrement. Selon la définition dogmatique du concile de Trente, il reconnaît « au seul évêque » le titre de ministre ordinaire de la confirmation (§ 1) ; mais admet comme ministre extraordinaire « le prêtre à qui le droit commun ou un indult particulier du Saint-Siège confère cette faculté » (§ 2). Au § 3, sont nommés les prêtres qui, en vertu du droit commun, ont ce pouvoir : outre les cardinaux (can. 239, § 1, n° 23), ce sont les abbés ou prélats nullius (can. 323, § 2), les vicaires et préfets apostoliques (can. 294, § 2), qui, cependant, n'administrent validement le sacrement que dans les limites de leur territoire et durant leurs fonctions, à moins qu'ils n'aient reçu eux-mêmes la consécration épiscopale.

Comme bénéficiaires du pouvoir de confirmer en vertu d'un indult strictement particulier, on pourrait citer les prêtres prisonniers qui, au cours de la récente guerre, ont reçu cette faculté pour le bien de leurs compagnons de captivité. Les Ordinaires des très vastes diocèses de l'Amérique du Sud (2), les Ordinaires des missions (3), peuvent, en vertu de facultés habituelles, déléguer ce même pouvoir à certains de leurs prêtres.

Le décret du 14 septembre 1946 concède sous forme « d'indult général » la même faculté aux prêtres que nous désignerons plus exactement ci-dessous.

L'importance et la nouveauté de cette décision ressortent nettement de la pratique exposée dans une Instruction publiée par la S. Congrégation des Sacrements le 20 mai 1934 (4). Ce document, qui avait pour but de grouper les diverses décisions récentes du Saint-Siège au sujet de la personne du ministre et de l'âge du sujet, avait comme objet principal, ainsi que son titre l'indiquait, « l'administration de la confirmation par un simple prêtre ». Il insistait sur la volonté de l'Eglise latine de voir l'administration du sacrement entourée de solennité extérieure et par conséquent confiée généralement aux évêques, ou, tout au moins, en des cas très spéciaux, à des prêtres revêtus de quelque dignité honorifique, comme des protonotaires apostoliques. Il importe en effet de garder au peuple chrétien une grande estime pour la confirmation et, faute de la présence de l'évêque, celle d'un dignitaire ecclésiastique permettra, par exemple, l'usage des pontificaux. La S. Congrégation rappelait à ce propos qu'elle avait rejeté, dans une réponse du 25 janvier 1924, la demande de l'évêque de Namur et d'autres qui auraient voulu voir étendre à nos régions les indults accordés aux Ordinaires de l'Amérique latine. Plutôt que de concéder même à des protonotaires apostoliques la faculté de confirmer, la S. Congrégation conseillait aux évêques de demander un coadjuteur ou de s'adresser aux évêques des diocèses voisins.

---

(1) Sess. VII, can. 3, D.B. n. 873.

(2) *A.A.S.*, XXI, 1929, p. 554. Dans le renouvellement de cette faculté le 28 avril 1939, il a été expressément noté que les Vicaires Généraux ne pouvaient députer de simples prêtres pour l'administration de la confirmation, sans le mandat spécial de l'Ordinaire du lieu (*A.A.S.*, XXXI, 1939, p. 224).

(3) S. C. Prop. Fide, n° 449/41, Formula major n° 3.

(4) *A.A.S.*, XXVII, 1935, p. 11-22. — *N.R.Th.*, 1935, p. 412-419.

Mais voici que le souci de procurer à un plus grand nombre de fidèles les fruits de ce sacrement vient d'amener le Saint-Siège à élargir assez considérablement le nombre de ses ministres extraordinaires.

Le long préambule du décret du 14 septembre 1946 rappelle d'abord l'importance de la confirmation. Elle est destinée à donner aux chrétiens une plus grande effusion des dons du Saint-Esprit, pour perfectionner la grâce de leur baptême et leur fournir spécialement la force dans les luttes spirituelles qu'ils ont à soutenir. Cette augmentation de la force et des vertus infuses entraîne pour l'éternité un accroissement de gloire. Or, malgré la vigilance des pasteurs, malgré l'autorisation expresse faite par le c. 788 de ne pas attendre l'âge de raison pour confirmer, lorsque l'enfant est en danger de mort, on a constaté, surtout pendant la guerre qui s'achève, que beaucoup d'enfants mouraient sans avoir été munis de cette grâce précieuse. Bien des adultes d'ailleurs, qui pour diverses raisons n'ont pas reçu dans leur jeunesse la confirmation, meurent aussi sans ce secours. Si on ne peut le leur fournir au dernier moment, c'est surtout faute de la présence de l'évêque, ministre ordinaire du sacrement.

La S. Congrégation des Sacrements a voulu remédier à ce grave dommage. L'affaire étant d'importance a été soigneusement étudiée par les consulteurs et traitée à diverses reprises, d'après la volonté du Souverain Pontife, par les Cardinaux en séance plénière. Le secrétaire de la Congrégation a été chargé par le Pape de rédiger un décret contenant les normes personnellement adoptées par lui « de science certaine et après mûre délibération ». Ce qui constitue une approbation en forme spécifique de ce décret. Donné le 14 septembre, il entrera en vigueur le 1er janvier 1947, comme l'a expressément décidé le Souverain Pontife. En voici les divers articles dans leur teneur originale :

1. — Ex generali Apostolicae Sedis indulto, tamquam ministris extraordinariis (can. 782 § 2) facultas tribuitur conferendi sacramentum Confirmationis, in casibus tantum et sub conditionibus infra enumeratis, sequentibus presbyteris, iisdemque dumtaxat :

a) parochis proprio territorio gaudentibus, exclusis igitur parochis personalibus vel familiaribus, nisi et ipsi proprio, licet cumulativo, fruantur territorio ;

b) vicariis, de quibus in canone 471, atque vicariis oeconomis ;

c) sacerdotibus, quibus exclusive et stabiliter commissa sit in certo territorio et cum determinata ecclesia plena animarum cura cum omnibus parochorum iuribus et officiis.

2. — Praefati ministri Confirmationem valide et licite conferre valent per se ipsi, personaliter, fidelibus tantummodo in proprio territorio degentibus, personis non exceptis in locis commorantibus a paroeciali iurisdictione subductis ; non exclusis igitur seminariis, hospitiis, valetudinariis, aliisque omne genus institutis etiam religiosis quoquo modo exemptis (cfr can. 792) ; dummodo hi fideles *ex gravi morbo in vero mortis periculo sint constituti, ex quo decessuri praevideantur.*

Si huiusmodi mandati limites iidem ministri praetergrediantur, probe sciant se perperam agere et sacramentum nullum conficere, incolumi praeterea manente statuto canonis 2365.

3. — Hac facultate uti possunt tum in ipsa episcopali urbe tum extra ipsam, sive sedes plena sit sive vacans, dummodo Episcopus dioecesanus haberi non possit vel legitime impediatur quominus Confirmationem per se ipse valeat conferre, nec alius praesto sit Episcopus communionem habens cum Apostolica Sede, licet titularis tantum, qui sine gravi incommodo ipsi suffici queat.

4. — Confirmatio conferatur servata disciplina per Codicem I.C. inducta et ad rem accommodata, nec non ritu adhibito ex Rituali Romano excerpto, quae fuse et ex integro infra transcribuntur : *gratis vero quovis titulo est conferenda.*

5. — Si confirmandi rationis usum sint assecuti, praeter statum gratiae, aliqua dispositio atque instructio requiritur ut fructuose hoc sacramentum valeant suscipere. Ministri igitur est pro singulorum aegrotorum captu eos edocere de his, quae scitu sunt necessaria, intentionem aliquam suscitando percipiendi hoc sacramentum ad robur animae conferendum. Curari autem debet ab his, ad quos spectat, ut si dein convaluerint, opportunis institutionibus circa fidei mysteria, naturam atque effectum huius sacramenti diligenter instruantur (5) (cfr can. 786).

6. — Ad normam can. 798, collati sacramenti adnotationem minister extraordinarius in paroeciali confirmatorum libro peragat, ibidem inscribendo nomen suum ac nomina confirmati (et si eius subditus non sit, etiam illius dioecesis et paroeciae), parentum et patrini, diem et locum, adiectis demum verbis : « *confirmatio collata est ex Apostolico indulto, urgente mortis periculo ob gravem confirmati morbum* ». Adnotatio facienda est etiam in libro baptizatorum ad normam can. 470, § 2.

Si confirmatus sit alienae paroeciae, quamprimum minister ipse de collato sacramento parochum confirmati proprium certiorem reddat per authenticum documentum, quod omnes notitias complectatur, de quibus supra.

7. — Ministri extraordinarii tenentur praeterea singulis vicibus statim ad Ordinarium dioecesanum proprium authenticum nuntium mittere collatae a se Confirmationis, additis adiunctis omnibus in casu concurrentibus.

8. — Ordinarii loci est ministros extraordinarios, de quibus supra, huius decreti praescriptiones meliore, quem censuerit, modo edocere, iisdemque singillatim explanare ut pares omnino inveniantur tam gravi negotio obeundo.

9. — Eiusdem Ordinarii loci officium est quolibet anno, sub initio anni proxime insequentis, *relationem* mittere ad hanc S. Congregationem de numero confirmatorum, necnon de ratione a ministris extraordinariis suae dicionis in tam praeclaro munere perfungendo adhibita.

La lecture de ce document suggère certaines remarques, que nous ferons en suivant l'ordre des divers articles.

Le Motu proprio de Benoît XV du 15 septembre 1917, qui fixait le rôle des Congrégations Romaines et de la Commission pour l'interprétation du Code à l'égard de la législation nouvelle, déclarait que les Congrégations ne pourraient porter de nouveaux décrets généraux que si une nécessité grave de l'Eglise universelle le demandait. C'est, pensons-nous, ce que fait le présent décret. Il s'offre à nous en effet comme une application du c. 782, § 2, en vertu duquel des indults du Saint-Siège peuvent constituer des ministres extraordinaires de la confirmation. Or, il s'agit ici d'un indult général (n° 1), sans aucune limite de temps ou de lieu. Ce serait donc à bon droit que l'on parlerait de pouvoir délégué par le droit (potestas a iure delegata).

Quels seront les ministres extraordinaires de la confirmation ? Les curés ayant un territoire propre et les curés personnels ou de famille, pour autant qu'un territoire leur soit assigné, au moins en commun, avec un curé territorial ; les vicaires perpétuels et les vicaires économes ; les prêtres auxquels est confiée, de façon exclusive et stable, dans un territoire déterminé et avec une église propre, la pleine charge pastorale avec tous les droits et

(5) Cfr S. Off., 10 apr. 1861 in Collect. S. C. de Prop. Fide, edit. a. MCMVII, vol. 1, p. 663, n. 1213 ; Catechismus Romanus, *De Confirmatione.*

les devoirs du curé. Le commentaire de cet article (n° 1) ne manquera pas sans doute de provoquer quelques controverses. On aurait pu penser que le législateur aurait appliqué, sans plus, la norme générale du can. 451, § 2, qui étend les droits du curé aux quasi-curés et à tous les vicaires munis de pleins pouvoirs paroissiaux. Nous pensons qu'en indiquant de façon précise le triple groupe des bénéficiaires de la faculté nouvelle (n° 1 a, b, c), la Congrégation a voulu déroger à cette loi générale et fixer elle-même, de manière exclusive, les prêtres qu'elle entend assimiler au curé. Cela nous paraît évident surtout pour ce qui concerne les vicaires munis de pleins pouvoirs paroissiaux. Le décret ne nomme (1 b) que les vicaires perpétuels (c. 471), administrant une paroisse au nom de la personne morale qui en a la charge habituelle et les vicaires économes (c. 472), qui assurent la charge pastorale pendant la vacance des paroisses. Nous croyons pouvoir en déduire que l'on refuse le droit d'administrer la confirmation aux vicaires substituts remplaçant le curé dans ses absences de plus d'une semaine (c. 465, §§ 4 et 5 et c. 474) et aux vicaires coadjuteurs d'un curé incapable de remplir ses fonctions (c. 475). Bien que ceux-ci aient également la plénitude des pouvoirs pastoraux et malgré l'intérêt qu'il y aurait pour eux à être munis de la faculté d'administrer la confirmation à l'occasion de leur fonction, il semble bien qu'on doive déduire du texte du décret leur exclusion. Quant aux vicaires coopérateurs (c. 476), ils ne bénéficient certainement pas de l'indult. Quels sont ces prêtres qui ont charge d'âme exclusive... dont parle le décret au n° 1 c ? Nous y voyons certainement les quasi-curés (c. 216) et l'on se demande pourquoi le nom n'a pas été employé ? Pourrait-on faire rentrer dans le même groupe les chapelains qui, dans nos régions, desservent des églises annexes ? Nous ne le croyons pas, parce que ceux-ci n'ont généralement pas la plénitude des droits des curés.

Ce qui frappe dans cette détermination taxative des ministres extraordinaires, c'est le souci d'affirmer un pouvoir territorial et ainsi sans doute de reporter la pensée des fidèles vers l'évêque du lieu qui, normalement, devrait intervenir. Remarquons cependant que le nouveau décret ne donne aucune préférence spéciale à des ecclésiastiques constitués en dignité honorifique (protonotaires, etc.). On s'étonnera même sans doute à ce propos que les vicaires généraux qui, à différents titres, peuvent si bien rappeler le pouvoir de l'évêque, ne profiteront en rien des facultés nouvelles pas plus d'ailleurs que le vicaire capitulaire.

Le souci de reconnaître l'autorité locale ressort très nettement aussi du numéro 2 du décret. De même que l'évêque a, dans son territoire, le droit de confirmer, même dans les lieux exempts (c. 772), ainsi en va-t-il des divers prêtres désignés comme ministres extraordinaires. C'est en personne, sans délégation possible, qu'ils sont les seuls à pouvoir confirmer dans le territoire où ils ont juridiction et cela même à l'égard des fidèles qui sont soustraits par ailleurs à leur charge pastorale. Les aumôniers des hôpitaux et des communautés religieuses (c. 464, § 2), les supérieurs de séminaire (c. 1363), les supérieurs des religieux clercs exempts (c. 501, § 1) n'entrent ici nullement en ligne de compte. Dans les cas où il y aurait lieu d'administrer la confirmation en ces divers établissements, il faudra recourir au curé de l'endroit ou aux autres prêtres dont nous venons de parler. Par ailleurs, tous ceux-ci ne pourront exercer leur pouvoir que dans leur propre territoire, à l'égard cependant aussi des étrangers qui s'y trouveraient.

Quels seront les sujets de cette administration extraordinaire de la confirmation ? La réponse est fournie de façon très précise par le décret : les fidèles constitués en vrai danger de mort, par une maladie grave, dont on prévoit l'issue fatale (n° 2). On connaît l'interprétation commune du c. 940, § 1, quant au péril de mort qui justifie l'administration de l'extrê-

me-onction. Dès qu'il y a danger, du fait d'une maladie grave, même si la guérison reste possible et même plus probable, on peut recevoir l'extrême-onction. Il semblerait à première vue qu'on exige plus dans le cas présent, en demandant la *prévision* de la mort (ex quo decessuri praevideantur). Nous ne voudrions pas cependant urger cette remarque au détriment des malades qui bénéficieront de l'indult. Ce qui est certain, c'est que le décret ne prévoit que le danger de mort, consécutif à la maladie ; on ne pourra donc l'appliquer aux soldats avant la bataille, aux condamnés avant l'exécution capitale. Pourrait-on le faire avant une opération chirurgicale grave? Oui, nous semble-t-il, si dès avant l'intervention existe cette prévision de mort et si le résultat de l'opération reste aléatoire, tout comme il est permis de donner l'extrême-onction avant une intervention chirurgicale si la maladie entraîne un vrai danger de mort. Toutes les conditions indiquées jusqu'à présent sont requises non seulement pour la licéité, mais aussi pour la validité de l'administration du sacrement (n° 2). A deux reprises déjà au c. 782, le législateur menace d'invalidité l'acte du ministre extraordinaire dépassant les limites de son pouvoir (§ 2, § 3). Cela peut fort bien s'expliquer tout en admettant, comme cela semble plus probable, que tout prêtre a, par son ordination sacerdotale, le pouvoir de confirmer validement et non pas seulement une aptitude à recevoir ce pouvoir du Souverain Pontife. En fait, depuis des siècles, l'Eglise latine subordonne à la délégation de l'évêque ou du Souverain Pontife la validité de l'exercice de ce pouvoir par un simple prêtre (6).

La sanction du c. 2365 est rappelée : le prêtre qui aura osé (ausus fuerit) administrer le sacrement de confirmation sans en avoir la faculté en vertu du droit commun ou par concession pontificale doit être frappé de suspense ; s'il a la présomption (praesumpserit) de dépasser les limites du pouvoir qu'il a reçu, il en est privé par le fait même. On voudra bien remarquer les mots *ausus fuerit, praesumpserit,* qui supposent une pleine et entière responsabilité (c. 2229, § 2).

Pour résumer les deux premiers articles du décret, qui sont les plus importants, l'on pourrait donc dire : Dans le territoire où ils ont charge d'âmes, les curés, quasi-curés, vicaires perpétuels, vicaires économes et prêtres constitués de façon stable et exclusive dans tous les droits et devoirs du curé, administrent la confirmation licitement et validement à tous les fidèles qui semblent actuellement devoir mourir de maladie.

Ce pouvoir peut être exercé même dans la ville épiscopale, si l'évêque est légitimement empêché d'administrer le sacrement et s'il n'y a pas d'autre évêque, même titulaire, qui puisse le faire sans grand inconvénient (n° 3).

Toute la discipline prévue par le Code pour l'administration de la confirmation (c. 780-800) devra être observée selon l'adaptation spéciale qui en est faite au cas présent dans la seconde partie générale de ce document (*A. A. S.*, l.c., p. 354-355). Si l'on compare ces normes à celles données par l'Instruction du 20 mai 1934 pour les cas d'administration par un simple prêtre (*A. A. S.*, XXVII, 1935, 16-18), on constatera qu'elles sont substantiellement les mêmes, bien que moins nombreuses, parce que s'appliquant à un cas extraordinaire, nettement déterminé. On notera spécialement que, même en ce danger de mort, il faut faire appel à un parrain de confirmation, remplissant toutes les conditions prévues par le Code (c. 793-797).

Quant aux rites et cérémonies, de même que l'Instruction de 1934 en donnait tout le détail, ainsi le décret actuel dans sa troisième partie géné-

(6) De Smet, *Tractatus dogmatico-moralis de sacramentis in genere, De baptismo et confirmatione,* edit. alt., Brugis, 1925, nn. 401-402.

rale. C'est une reproduction exacte, quant aux formules à employer, du texte proposé en appendice dans le Rituel romain, édition de 1925, sauf que ces formules se disent toujours au singulier, puisqu'il ne s'agit que d'une personne à confirmer. Les rubriques essentielles sont les mêmes, bien que l'administration soit moins solennelle. Le port de l'étole suffit, si l'on ne peut avoir de surplis. Le prêtre doit avertir les assistants que seul l'évêque est le ministre ordinaire de la confirmation et qu'il n'agit lui-même qu'en vertu d'une délégation du Saint-Siège. Une rubrique, qui ne se trouvait ni dans l'appendice du Rituel, ni dans l'Instruction de 1934, demande au ministre d'éviter l'administration du sacrement en présence d'hérétiques ou de schismatiques, et bien plus encore avec leur concours.

Le récent décret déclare explicitement que l'administration de la confirmation doit être absolument gratuite (n° 4). Il désire que, dans la mesure du possible, le sujet soit préparé à recevoir plus consciemment et avec de meilleures dispositions le sacrement. Spécialement, on note que, s'il revient à la santé, il faudra perfectionner ses connaissances sur ce point (n° 5).

Dans l'inscription requise dans les registres paroissiaux (c. 798), on notera explicitement que c'est en vertu d'un indult apostolique que la confirmation a été administrée, vu le péril grave provenant de maladie. On préviendra éventuellement le curé propre du sujet (n° 6). Ce qui marque, comme nous l'avons noté à travers tout ce commentaire, le souci de garder autant que possible à l'évêque la prérogative de l'administration de la confirmation, c'est encore l'obligation faite au ministre extraordinaire de prévenir le pasteur du diocèse, chaque fois qu'il a fait usage de son pouvoir extraordinaire et de lui rapporter toutes les circonstances du cas (n° 7).

Si ce décret fait un devoir aux Ordinaires de donner aux simples prêtres, munis des nouveaux pouvoirs, toutes les instructions requises pour qu'ils s'acquittent dignement de cet important ministère (n° 8), il est non moins nécessaire pour tous les prêtres ayant charge d'âmes de faire connaître aux fidèles les intentions de l'Eglise en cette matière et de profiter de cette occasion pour augmenter chez eux l'estime de la confirmation.

E. BERGH, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET THEOLOGIE DOGMATIQUE

M.-J. CONGAR, O. P. — *Esquisses du Mystère de l'Eglise.* Coll. Unam Sanctam, 8. Paris, Edit. du Cerf, 1941, 23 × 14 cm., 168 p. Prix : 30 frs.

Un premier ouvrage ecclésiologique du P. Congar, « Chrétiens désunis », méritait naguère, à de très justes titres, de passer pour l'œuvre récente la plus importante, en matière d'oecuménisme catholique. Les présentes Esquisses ne lui sont en rien inférieures. A vrai dire, ces six études avaient déjà paru, à des dates diverses, dans des périodiques ; mais, dans cet état de dispersion, elles n'étaient guère accessibles ; bien des lecteurs les rencontreront ici pour la première fois. Au jugement de l'auteur lui-même, les trois premières, « d'allure dogmatique », considèrent l'Eglise dans son essence : l'Eglise et son unité d'abord, sujet traité en référence assez soutenue aux chrétiens séparés, et qui embrasse la totalité du mystère ecclésiologique, en partant, comme il se doit, de ses aspects intérieurs et mystiques pour finir par ces éléments dérivés que sont les pouvoirs de gouvernement. La seconde étude : l'idée de l'Eglise chez saint Thomas d'Aquin, par son caractère plus spécial, ne retiendra guère, sans doute, que l'attention des théologiens. Autrement en va-t-il de la troisième : le Corps mystique du Christ, qui s'offre à la méditation de tout chrétien cultivé. Avec une parfaite sûreté, l'auteur est allé tout droit à la vérité capitale de ce mystère : il n'y a d'incorporation au Christ que si l'action du chrétien se réclame du Christ comme de son « initiateur » (p. 95), et en quelque sorte, de son premier sujet ; ou bien encore : c'est la grâce prévenante et c'est l'Esprit qui, en s'emparant de notre être et de notre vouloir, nous élève à la condition de membres du Christ.

Les trois autres études ont pour titre, respectivement : Vie de l'Eglise et conscience de la catholicité, l'esprit des Pères d'après Moehler, l'hérésie d'après Moehler. L'importance de la première d'entre elles est bien marquée dans l'avertissement liminaire (p. 7) ; elle engage, dans le problème du développement dogmatique, un principe de solution, peut-être encore un peu vague dans son énoncé, mais bien digne d'être étudié et approfondi.

L. Malevez, S. I.

J. CASPER. — *Um die Einheit der Kirche. Gespräche und Stimmen getrennter christlicher Brüder.* Vienne, Friedrich Beck, 1940, 20 × 15 cm., 349 p. Prix : 5,80 Mk.

L'auteur, prêtre catholique, recueille ici un nombre important de témoignages sur les aspirations à l'unité chrétienne. Ils émanent principalement de théologiens et d'hommes d'action catholiques et protestants (par exemple, de Guardini, de Rademacher, de Thomé, d'une part, d'Althaus, de Bielefeldt, d'autre part), et secondairement de quelques prêtres de l'Eglise orthodoxe (Tyciak, Better). Sollicités par correspondance, ou extraits d'œuvres déjà publiées, on les a groupés sous plusieurs titres : l'Eglise, l'unité de l'Eglise, la rencontre des chrétiens, l'avenir de la chrétienté, etc. Leur inspiration est identique : supprimons ou du moins réduisons, penseurs chrétiens, nos œuvres de théologie polémique et imposons à nos recherches et à notre activité une volonté et comme une passion d'unité. Inspiration un peu vague, mais d'une générosité tout à fait louable, et qui, du reste, anime déjà bien des écrivains des diverses confessions. Signalons, entre tous, un court article d'Arnold Rademacher sur la lutte pour l'unité ; son auteur s'était déjà dis-

tingué par plusieurs œuvres sur l'oecuménisme ; sa carrière, si brillante, d'écrivain religieux s'est terminée par ces quelques pages, écrites peu de mois avant sa mort (1939). L. Malevez, S. I.

V. MOREL, O. F. M. — *De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullianus.* Bruxelles, De Kinkhoren, 1946, 23 × 14 cm., 214 p. Prix : 110 frs belges.

Le P. Morel nous offre ici une étude sur le développement du dogme, ou plus exactement de la tradition chrétienne, telle que Tertullien la concevait. Au demeurant, si l'on fait abstraction de son montanisme, la conception de Tertullien ne diffère guère, quant à la substance, de ce que l'Eglise enseigne actuellement à ce sujet. Du point de vue de la théologie catholique actuelle, il n'est pas sans intérêt de constater que sa propre thèse concernant le développement du dogme est déjà contenue dans l'enseignement théologique avant qu'aucun grand schisme n'eût divisé l'Eglise. Si on a parfois cru que l'écart entre les deux conceptions était grand, c'est surtout qu'on n'a pas bien mesuré le sens et la portée des notions « Disciplina » et « Regula fidei » chez le théologien du troisième siècle. Le P. Morel montre — et ce n'est certes pas le moindre mérite de son travail très clair et très méthodique — que la distinction entre ces deux notions n'est pas toujours très adéquate et surtout qu'on ne doit pas concevoir la regula fidei comme l'ensemble des vérités dogmatiques alors que la disciplina ne comprendrait que les prescriptions d'ordre moral et rituel. En fait elle contient des éléments dogmatiques aussi bien que la regula. Nous estimons que la collection « Catholica », sous la direction de quelques professeurs de l'université de Louvain et des séminaires de Belgique, se trouve fort heureusement ouverte par la présente étude.

E. Vandenbussche, S. I.

L. CHAMBAT, O. S. B. — *Les Missions des Personnes de la Sainte-Trinité.* Coll. Présence et Union. Abbaye S. Wandrille, Edit. de Fontenelle, 1945, 23 × 14 cm., 206 p.

L'auteur a soin de nous avertir dès la première page qu'il ne nous offre pas une élaboration purement doctrinale du problème des missions divines, mais une enquête historique « permettant d'exposer et d'expliquer la doctrine de saint Thomas d'Aquin, en suivant l'ordre et la méthode qu'il a suivis lui-même ». Nous ne lui ferons pas un reproche d'avoir ainsi limité le champ de ses investigations. Tel quel, son travail aboutit à des résultats trop substantiels pour que nous ne songions pas tout de suite à le féliciter et à le remercier.

A partir des textes de saint Thomas, du Commentaire des Sentences surtout, c'est aux sources : Albert le Grand, saint Augustin et l'Ecriture qu'il nous fait remonter, marquant ainsi, par une méthode intelligente et objective, la continuité de ses recherches. Celles-ci réussirent à mettre en lumière plus spécialement trois points de la doctrine de saint Thomas : l'habitation des personnes divines dans l'âme du juste, comme terme des missions ; la causalité efficiente et exemplaire de cette habitation quant à la grâce ; la manifestation enfin des personnes divines elles-mêmes, qui deviennent pour le juste un objet de connaissance et d'amour. L'auteur conclut avec raison : l'habitation est donc un fait ontologique avant d'être un fait psychologique.

On fera peut-être grief à Dom Chambat, d'avoir exagéré l'influence de saint Augustin sur Albert le Grand et saint Thomas, lesquels n'auraient eu qu'à recueillir fidèlement la doctrine du Docteur de la grâce et à la mettre en valeur en la développant (p. 193). Mais nous sommes convaincu que le lecteur ne s'arrêtera pas à cette chicane. Il retiendra plutôt la très grande leçon que l'auteur résume en une page très éclairante pour la vie et pour le dogme chrétien : « ...il n'est pas douteux que toute la révélation du Nouveau Testament se présente à nous sous une forme trinitaire très marquée, où chacune des personnes divines, sans être aucunement séparée des autres, ni dans son être ni dans son action, a cependant une certaine spécialisation

dans son activité et ses effets » (p. 195). C'est dans cette perspective, nous en sommes certain, que le christianisme pourra aujourd'hui encore raviver la piété des fidèles. F. Taymans, S. I.

G. DE GIER, M. S. C. — *La science infuse du Christ d'après saint Thomas d'Aquin. L'évolution de sa doctrine.* Coll. Pontificia Universitas Gregoriana. Tilbourg, Editions H. Bergmans, 1941, 24 × 16 cm., 152 p. Prix : 50 frs.

L'auteur étudie minutieusement dans les différentes œuvres de saint Thomas la doctrine concernant la science infuse du Christ. Sans négliger entièrement la comparaison avec les scolastiques antérieurs et contemporains, il s'attache surtout à déceler et à mettre en valeur les menus changements que l'Angélique apporte à sa doctrine d'une œuvre à l'autre. Au total le progrès réalisé par saint Thomas tend à rendre plus connaturelle la science humaine du Christ : admission de la science acquise, d'abord rejetée, moindre universalité des espèces infuses, etc. On regrettera que le chapitre préliminaire sur l'histoire du problème de la science du Christ soit tellement sommaire ; d'où p. ex. cette affirmation massive : « Les Pères enseignent généralement et comme doctrine commune la Vision Béatifique de son âme » (p. 14). Cela n'enlève du reste rien à la valeur de cette thèse de doctorat, qui fait honneur à l'Université Grégorienne. E. Druwé, S. I.

L. SEILLER, O. F. M. — *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot.* Coll. Etudes de Science religieuse, III. Paris, Edit. Franciscaines, 1944, 25 × 16 cm., 80 p.

L'auteur nous donne non pas une étude historique de la pensée de Scot, mais une synthèse, extrêmement intéressante du reste, inspirée du Subtil et illustrée par de nombreuses citations de l'« Opus Oxoniense » et des « Reportata Parisiensia ». Il y développe par rapport à l'activité humaine du Christ les conséquences logiques de la thèse de l'« Assumptus homo », renouvelée par le R. P. Déodat de Basly, dont il se montre disciple enthousiaste. S'il arrive, malheureusement, que des théologiens d'inspiration thomiste emploient, en appliquant au Christ l'axiome « Actiones sunt suppositorum », des formules de saveur plutôt monophysite, on trouvera par contre que le R. P. Seiller, à force de réagir, frise parfois de bien près le nestorianisme. Certes, on ne pourra jamais assez insister sur le fait que « Dieu le Verbe, quâ Verbum,... n'exerce sur... l'Homme assumé, aucune emprise actionnelle, aucune activité qui ne soit celle de Dieu Trine » (p. 28). Il n'en reste pas moins que l'activité humaine du Christ, pour être d'une nature humaine assumée exclusivement par le Verbe, sera celle du Monogène, et ce que l'Ecriture nous dit de sa prière (p. ex. Jo. XVII ; Hebr. IV, 8) le montre, comme homme, dans l'attitude du Fils unique à l'égard du Père éternel. Ce n'est pas sans malaise qu'on lit dans la Conclusion : « L'Evangile nous raconte le duel d'amour engagé entre deux agisseurs autonomes... que sont Dieu Trine et l'Homme subjoint, en l'unité de personne, à Dieu le Verbe. Et la Trinité tout entière se complaît dans l'amour de ce Fils de prédilection, amour le plus grand qui jaillisse d'un esprit créé » (p. 75). On craint d'y lire la distinction, dans le Christ, du Fils de Dieu le Père et du fils (par grâce) de la Sainte Trinité. E. Druwé, S. I.

A.-D. SERTILLANGES, O. P. — *Dieu gouverne.* Paris, Spes, 1942, 18 × 12 cm., 136 p. Prix : 15 frs.

Nous lisons dans l'Avant-propos : « Il s'agit d'un cours en six leçons, non d'un traité ». Leçons dont voici quelques titres : Le gouvernement divin s'étend-il à toutes choses, y compris les faits de hasard, y compris les faits de la liberté ? Quel rôle joue la prière dans le gouvernement divin ? Quelle place y tient le miracle ? La doctrine de l'auteur sur tous ces points est bien connue des lecteurs de ses savants ouvrages ; en particulier, ses vues

sur l'efficacité de la prière ne dépassent pas celles-là mêmes qu'il exposait dans un livre déjà ancien, « La Prière » ; mais il excelle à ce point à varier et à rajeunir l'expression de sa pensée, qu'on la retrouve ici avec un plaisir bien neuf. L. Malevez, S. I.

A. C. GIGON, O. P. — *Demonstratur existentia Dei (Sum. Theol. Aquin. P. I, q. 2, Art. III).* Coll. Theologia Dogmatica, 1. Fribourg, Typographia Canisiana, 1945, 24 × 16 cm., 32 p.

— *Considérations sur l'histoire de la Religion révélée.* Même collection, 2. Ibidem, 96 p.

— *De modo unionis hypostaticae.* Même collection, 3. Ibidem, 40 p.

— *De Sacramentis in communi (Sec. Sum. Theol. Aquin. P. III, quaest. 60-65).* Même collection, 4. Ibidem, 206 p.

— *De Missa prout est sacrificii crucis sacramentum.* Même collection, 5. Ibidem, 40 p.

— *De Sacramento Ordinis.* Même collection, 6. Ibidem, 106 p.

Dans cette suite de fascicules, l'auteur publie ses cours, professés à l'Université de Fribourg (Suisse). On y trouve la solide doctrine thomiste, dans un exposé clair et succinct, trop succinct à notre gré. Il n'y a souvent que des schémas, où les accolades s'enchevêtrent, une méthode qui, manifestant le souci pédagogique du professeur, fait regretter au lecteur de ne pouvoir entendre les explications orales indispensables pour l'intellection de ces tableaux. Signalons une distraction dans le traité de la Messe (où l'auteur se rapproche de Dom Vonier, sans toutefois le nommer): après avoir brièvement résumé la théorie du « Mysterium fidei », l'auteur l'attribue généreusement à son principal opposant : « Ita De la Taille, 1921 et etiam Lepin, 1926 » (p. 27). E. Druwé, S. I.

H. DONDAINE, O. P. — *L'attrition suffisante.* Bibl. Thomiste, XXV. Paris, Vrin, 1943, 25 × 16 cm., 64 p.

Ce petit livre est une esquisse extrêmement dense du développement de la notion d'attrition, depuis le XIII[e] siècle. Impossible d'en « esquisser » le contenu. La thèse de l'auteur est que la spéculation théologique a été sur ce point entièrement déroutée, depuis que Scot a traité de l'attrition suffisante en fonction d'une métaphysique de Dieu et de l'homme simplifiée. Il ne faut pas vouloir mettre l'origine de l'attritionnisme moderne plus haut; en tout cas S. Thomas n'en est pas le père. Aussi, rien de plus efficace pour liquider l'épineux problème de l'attritionnisme et l'attritionnisme lui-même que le retour à la vigoureuse métaphysique de S. Thomas. Revenir « au vigoureux climat métaphysique » du docteur angélique, les théologiens ne s'y refuseront certainement pas ; quant à abandonner par cela même l'attritionnisme, il en est qui n'y parviennent pas. E. Vandenbussche, S. I.

PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Bibliothèque philosophique de Louvain. Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 24 × 16 cm.

L. DE RAEYMAEKER. — *Philosophie de l'Etre. Essai de synthèse métaphysique.* 1946, 394 p.

A. DE WAELHENS. — *La Philosophie de Martin Heidegger.* 1[re] édit., 1942, XI-379 p.

La Bibliothèque philosophique de Louvain vient de publier ses deux premiers volumes. On ne pouvait mieux commencer.

L'aisance et la limpide clarté de l'exposition rendent la « philosophie de

l'être » accessible, même au lecteur peu initié. Le philosophe admirera l'ample information historique, la pénétration, la sûreté et la probité intellectuelle de ce « système de métaphysique solide et cohérent ».

La structure de l'ouvrage, qui reprend et refond « De metaphysiek van het zijn », paru en 1945, est toute classique : l'être en général ; la structure de l'être particulier ; l'explication causale dans l'ordre de l'être. Certaines analyses sont particulièrement pénétrantes et suggestives, par exemple celle de la possibilité. Le problème du « pur possible » est ramené à celui de la contingence. La difficulté de la question, nous montre l'auteur, et la faiblesse de mainte solution traditionnelle viennent de ce que nulle essence, nulle « raison suffisante » n'est fermée sur elle-même. « L'identité de l'être fini est ouverte » : la clé du problème métaphysique — et le cœur de la pensée de M. De Raeymaeker — est la doctrine de la participation, ou de la distinction des êtres dans l'unité de l'être. La participation implique essentiellement la théorie de l'analogie d'attribution et de proportionnalité. Sans « attribution » pas d'ouverture de chaque être en particulier à la plénitude de l'être ; sans « proportionnalité » pas d'immanence intrinsèquement constitutive de la perfection de l'être à tous les êtres. « En fin de compte, il faut toujours se rappeler que l'ordre de l'être s'étend à toutes choses, et qu'il les atteint tout entières, même dans leur activité la plus autonome et leur nature la plus intime » (p. 354).

La métaphysique de M. De Rayemaeker part de l'opposition du moi et du non-moi. Se place-t-elle ainsi dans la perspective à la fois rigoureusement critique et pleinement métaphysique de la participation et de l'« ouverture de l'être » ? Peut-être n'est-il pas possible de construire une métaphysique vraiment cohérente dans cette perspective, tant que l'on découvre, dans le donné primordial de la réflexion métaphysique, l'opposition abstraite et dérivée du moi et du non-moi, et non pas la réalité concrète et fondamentale du « moi en présence des autres êtres ». L'analyse phénoménologique de la p. 23 discerne cette réalité. Mais elle n'en peut reconnaître le caractère absolument métaphysique, car elle ne s'achève pas encore en réflexion métaphysique. M. De Raeymaeker n'ignore certes pas que cette réflexion est possible (p. 49), mais il ne l'exploite pas encore autant qu'il le pourrait dans la construction de son propre système. Les richesses mêmes qu'elle nous dévoile nous assurent que « La philosophie de l'être » n'épuise pas la pensée de son auteur.

Touffue, compliquée, obscure dans son expression, la pensée de Heidegger reste incertaine dans sa signification profonde. De cette philosophie presque inabordable, M. De Waelhens nous donne cependant un exposé singulièrement ferme et lucide, dont les meilleurs connaisseurs de Heidegger louent la pénétrante et remarquable fidélité. La première partie du livre pose le problème et définit la méthode de l'existentialisme Heideggerien. Peut-être faudrait-il atténuer l'opposition qu'elle marque entre Heidegger et son maître Husserl. La réduction phénoménologique, telle que Husserl l'entendait, au moins dans la dernière période de sa philosophie, est-elle tellement opposée à l'existentialisme ? La deuxième partie expose la philosophie de « Sein und Zeit ». L'auteur s'y trouve contraint de « quitter sans cesse les sentiers faciles de l'exposition littérale ». Qui s'en étonnera ? Car est-il une autre méthode possible pour comprendre un philosophe et non pas seulement répéter ses formules ? La troisième partie dégage et critique les présupposés latents et les notions qui, sans trouver place à l'intérieur de l'analytique existentielle proprement dite, dirigent pourtant son développement et déterminent, en dernière analyse, sa signification. La dernière partie éclaire les ascendants historiques (surtout Jaspers, Dilthey, Kierkegaard et Nietzsche) de la philosophie de Heidegger.

La conclusion de M. De Waelhens souligne fortement le caractère religieux de cette pilosophie. Dans l'Occident d'aujourd'hui, nulle expérience existentielle ne peut être étrangère au christianisme. Dès lors, « même lorsqu'on s'en tient à l'examen historique des faits, le problème religieux ne se laisse aucunement écarter de la philosophie, dût-on consacrer à cette épuration toute sa volonté et toutes ses peines » (p. 358). Bien plus, « si l'exis-

tence est un fait religieux, c'est-à-dire avant tout l'acte de prendre parti pour ou contre une transcendance, alors toute philosophie existentielle sera nécessairement pénétrée de thèmes religieux » (p. 359). Chez Heidegger ce fut « l'expérience du refus de l'existence chrétienne ».

La tentative de Heidegger se solde par un échec : « Sein und Zeit » est encore inachevé et le restera sans doute toujours. Est-ce irrémédiablement le sort de tout existentialisme ? L'essor actuel de cette philosophie et l'empreinte dont elle aura marqué l'avenir de la pensée occidentale font un peu regretter que les conclusions de M. De Waelhens ne soient pas plus fermes et plus explicites. Nous aurions souhaité, pour notre part, une prise de position plus nette sur deux questions qui ne sont qu'effleurées : La philosophie est-elle nécessairement liée à un choix pour ou contre la transcendance ? L'existentialisme peut-il s'achever en une véritable métaphysique ?

A la première question il faudrait répondre, croyons-nous, que la « philosophie ne s'achève pas » sans choix ; elle ne s'achève que dans ce choix, comme Blondel l'a admirablement montré. Mais ce choix lui-même n'est possible que moyennant l'adoption, explicite ou implicite, d'une métaphysique antérieure et indépendante de lui. Si la liberté intervient dans les efforts concrets par lesquels un philosophe exprime sa pensée dans l'élaboration de tel ou tel système, la métaphysique est rigoureusement nécessaire dans sa structure essentielle et dans la démarche implicite qui mène tout homme à reconnaître tacitement son inéluctable évidence.

Une métaphysique authentique peut-elle s'élaborer à partir de la phénoménologie existentielle ? A cette seconde question, nous pensons qu'une réponse affirmative est possible, moyennant deux conditions. La première est que l'analyse dégage plus complètement et plus fidèlement le donné initial. On décèlerait ainsi, pensons-nous, dans l'activité de l'homme une triple opposition : la transcendance de l'être ; l'altérité des autres êtres ; l'extériorité du monde phénoménal que retiennent seule trop souvent les phénoménologies existentielles. La seconde condition est l'achèvement de l'analyse phénoménologique par la déduction, laquelle peut seule faire de cette analyse une véritable réflexion métaphysique. Comme le note très justement M. De Waelhens, phénoménologie n'est pas synonyme d'ontologie : « au delà de l'expérience de ce que j'éprouve et de ce que je suis, il y a la raison et c'est elle qui a ici le dernier mot » (p. 364). Assurément. Mais le problème est de préciser le rapport exact de la raison avec l'expérience. Il n'est pas tout à fait correct, en effet, de mettre celle-là « au delà » de celle-ci : ce faisant vous vous exposez soit au danger d'idéalisme coupé du réel, soit au danger de fidéisme irrationnel. Il faut plutôt, nous semble-t-il, affirmer l'immanence et la transcendance réciproques de la raison et de l'expérience, qui engendrent la dialectique de la réflexion et de la déduction. Ainsi s'explicitera en un véritable système métaphysique la doctrine implicite que présuppose nécessairement la phénoménologie existentielle, comme n'importe quelle autre philosophie (pp. 18 et 320-321).

Le très beau livre de M. De Waelhens s'achève par ces lignes : « la contingence est ce qui jamais, ce qui à aucun prix ne saurait être accepté par l'homme. La finitude est insupportable. Elle doit quelque part être surmontée ». Ne dirait-on pas plutôt, lorsqu'on a décelé l'exigence métaphysique au sein même de la phénoménologie existentielle : « la contingence est ce qui, à tout prix, doit être accepté par l'homme, ce qui n'est pleinement accepté que par l'« acte par excellence » qui est l'acte de mourir (Blondel), ce dont l'acceptation, même inachevée, découvre, au plus profond de nous-mêmes, le mystère de la Présence créatrice » ? L'existentialisme nous introduirait ainsi, en se dépassant lui-même, au cœur de la « philosophie de l'être » de M. De Raeymaeker, philosophie de la contingence et de la participation que, d'un mot commun à l'antique scolastique et au jeune existentialisme, on pourrait peut-être appeler sans équivoque la « philosophie de l'intentionnalité » de l'être.

A. Hayen, S. I.

L. DE RAEYMAEKER. — *Introduction à la philosophie.* Cours publiés par l'Institut Supérieur de philosophie. Nouvelle édition, Bruxelles. Editions Universitaires, Louvain, Editions de l'I.S.P., 1944, 24 × 16 cm., X-270 p. Prix : 80 frs.

Cette Introduction, conçue très largement, constitue une sorte d'encyclopédie des sciences philosophiques. Une première partie détermine le domaine propre de la philosophie, sa nature, et les questions qu'elle étudie. La seconde présente d'une façon sommaire l'inspiration générale des grands systèmes classiques qui marquent le déroulement de l'histoire de la philosophie. Enfin une troisième partie, principalement documentaire, renseigne le lecteur sur l'organisation actuelle de la vie philosophique : centres d'enseignement, sociétés philosophiques, académies, congrès, ouvrages d'histoire, éditions de textes, répertoires bibliographiques, etc.

Cet ouvrage, destiné principalement aux débutants, sera aussi lu avec intérêt par tous ceux qui, sans vouloir pousser à fond l'étude des questions philosophiques, désirent cependant se faire une idée de celles-ci.

Ed. Brisbois, S. I.

A. M. DE CRAENE, R. S. C. J. — *L'engagement à l'être. Essai sur la signification de la connaissance.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1941, 130 p. Prix : 40 frs.

Voici une thèse de philosophie d'une grande clarté et d'une singulière pénétration. La forme en est sobre, châtiée, élégante. La pensée de la R. Mère De Craene mûrit surtout dans la méditation du P. Scheuer (un réel qui est une idée) et du P. Maréchal (une faculté en quête de son intuition). Son dessein est de « scruter aussi simplement que possible le fait de la connaissance humaine ». Il s'agit d'étudier celui-ci de l'intérieur, par une analyse régressive, car la connaissance, en réalité, n'est pas un fait, mais l'activité commune du sujet conscient et du réel qui est immédiatement présent à son intelligence. Connaître, c'est être, en l'exprimant, la réalité même que l'on connaît. Ainsi considérée, la connaissance se situe de droit au plan ontologique.

La réflexion métaphysique ne part donc pas d'un simple « fait ». Elle ne part même pas d'une « pure » activité de connaissance. Elle part de la pleine activité de connaissance : une reconnaissance qui s'achève en un don silencieux, « un engagement à l'être ». Cet engagement est essentiellement actif, acte de l'esprit tout entier, acte s'épanouissant dans la libre soumission de l'esprit créé à la Présence créatrice. La « simplicité » de sa méthode et la « plénitude » de son point de départ font le grand mérite de cet essai métaphysique, sa vérité.

Plus d'une fois, l'auteur présente l'activité de la connaissance comme une visée vers l'Identité de l'Etre. Une autre métaphore ne serait-elle pas plus suggestive et plus vraie : celle du jaillissement ? Plutôt qu'un « terme » de visée, Dieu n'est-il pas avant tout « Cause » finale, qui s'impose à son effet, « source » dont tout procède et d'où découle la force même d'achever, « en nous y engageant », notre propre création ? En s'orientant plus fermement vers cette conception, la pensée de l'auteur serait, croyons-nous, tout simplement fidèle à son inspiration originelle. La métaphysique, lisons-nous p. 81, « est l'ignorance constitutive de notre pensée devenue plus consciente d'elle-même et de sa visée immanente ». Voici comment, pour notre part, nous nous permettrions d'interpréter cette définition : au sein de l'activité totale de l'intelligence s'engageant à l'être, la métaphysique est la prise de conscience de la réalité absolue de l'univers dans sa radicale contingence, la reconnaissance de la présence créatrice de l'Amour divin et de sa souveraine liberté.

A. Hayen, S. I.

Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. Annuaire de la Société Suisse de Philosophie. 5 volumes parus, Bâle, Verlag für Recht und Gesellschaft, 23 × 16 cm.

W. KELLER. — *Vom Wesen des Menschen.* Public. de l'Annuaire de la Société Suisse de Philosophie, t. I. Ibidem, 1943, VIII-144 p.

E. HEUSS, P. KAMM, H. KUNZ, M. LANDMANN. — *Bibliographie der*

philosophischen, psychologischen und pädagogischen Literatur in der deutschsprachigen Schweiz, 1900-1940. Même collection, t. II. Ibidem, 1944, X-208 p.

Depuis 1941, la Société suisse de philosophie publie chaque année un volume où sont groupés travaux et conférences de professeurs suisses tant romands qu'allemands ou italiens. Présentation irréprochable, haute tenue littéraire et scientifique. Outre les sujets classiques, la question de l'existentialisme est plus d'une fois abordée.

La Société entreprend également la publication d'études de plus grande envergure. Le premier tome de cette série est une méditation, très inspirée des existentialistes allemands : « Vom Wesen des Menschen », de Wilhelm Keller (1943, VIII-144 pp.), le deuxième (1944) une « Bibliographie der philosophischen, psychologischen und pädagogischen Literatur in der deutschsprachigen Schweiz 1900-1940 » par les docteurs E. Heuss, P. Kamm, H. Kunz et M. Landmann : remarquable instrument de travail, complété pour les années 1941 à 1944 (et cette fois en français comme en allemand) dans le 5e volume (1945) du Jahrbuch.

R. Troisfontaines, S. I.

E. DE GREEFF. — *Notre destinée et nos instincts.* Coll. « Présences ». Paris, Plon, 1946, 19 × 12 cm., X-242 p. Prix : 90 frs français.

Tous ceux qui apprécient les nombreux articles du professeur Et. De Greeff en matière pédagogique, psychologique ou criminologique, souhaitaient qu'il nous fît enfin connaître ses vues d'ensemble sur l'homme et son destin. Aussi le public a-t-il réservé un accueil très favorable à cette étude, la plus importante que nous possédions aujourd'hui sur le psychisme humain interprété en fonction des valeurs spirituelles.

L'introduction sur la notion d'instinct chez l'homme, les analyses sur l'instinct de liberté et surtout les deux chapitres centraux sur la sympathie et l'amour sexuel constituent des pièces maîtresses, à bien des égards parfaitement originales. Diagnostic des comportements humains, qu'une extraordinaire lucidité rend souvent étrangement sévère, mais que l'amour des hommes et l'admiration pour la sainteté authentique (cfr les pages sur le sens affectif des vœux de religion) animent constamment d'une espérance, discrète mais frémissante. Aucune spéculation creuse, mais, le long des détours pittoresques d'un style parfois sinueux, un don merveilleux d'observation et de réflexion ; et quand Daniel-Rops écrit : « De Greeff est sans doute le seul psychiatre spiritualiste qui puisse être opposé à Freud sur le plan même où Freud s'est placé », nous ne pouvons qu'applaudir, encore que les aperçus vraiment positifs de ce livre aillent bien au delà d'une réfutation.

A. Godin, S. I.

F.-W. SCHELLING. — *Introduction à la philosophie de la mythologie.* 2 volumes. Traduction de S. Jankélévitch. Bibliothèque philosophique. Paris, Aubier, 1945, 19 × 12 cm., X-314 et 380 p.

Par « mythe » Schelling entend l'expression sensible et figurée, véhiculée par la tradition, de doctrines, d'enseignements, de vérités : un mélange donc de philosophème et de légende. Le noyau de ces doctrines est religieux : c'est le monothéisme, correspondant à l'unité primitive du genre humain, c'est ensuite le polythéisme, résultant de la rupture d'unité du genre humain, de l'apparition du mal, d'une sorte de péché originel, c'est enfin le christianisme ou monothéisme absolu, venant synthétiser les moments précédents. Cette philosophie de la mythologie, on l'entrevoit, porte à son développement ultime l'idéalisme romantique de Schelling : la religion, c'est le retour de l'homme à Dieu après la chute, le rétablissement de la liberté humaine. Ces quelques rappels suffiront pour faire apprécier le service que M. Jankélévitch rend au public français en lui offrant cette traduction excellente, fidèle autant que souple. On se souviendra que nous avons déjà du même auteur une traduction remarquable des œuvres philosophiques de Newman.

J. Defever, S. I.

R. LENOBLE. — *Essai sur la notion d'expérience.* Paris, Vrin, 1943, 25 × 16 cm., 288 p.

La notion d'expérience paraît d'abord l'une des plus claires qui soient, puisque c'est toujours au nom de l'expérience que les doctrines s'élaborent. Mais c'est aussi au nom de l'expérience qu'elles se combattent l'une l'autre. C'est que l'expérience pure est une illusion ; elle est un produit du subjectivisme inconscient par lequel chacun identifie son expérience avec l'expérience, sa pensée avec la Pensée. Toute notion que l'on se fait de l'expérience humaine est une construction ; toute définition que l'on en donne se trouve non pas au principe, mais au terme d'une philosophie. Comparer ces différentes notions de l'expérience serait instituer une logique de la philosophie. L'étude du rythme de l'expérience intellectuelle permet à l'auteur de saisir les directions complémentaires que prend tour à tour l'esprit en quête de vérité : il systématise pour connaître ; il institue une méthode pour dépasser les résultats acquis. Ces deux directions complémentaires conduisent aux deux grandes doctrines qui se partagent le monde de la pensée : le réalisme et l'idéalisme. Ces deux doctrines ne s'opposent que dans la mesure où la pensée s'attache exclusivement à l'un des deux termes de son rythme. La méthode propre de l'expérience ne se laisse enfermer ni dans le temps de synthèse, ni dans le temps de méthode : elle les domine pour les coordonner. De ce point de vue, le réalisme apparaît comme l'acte justifié par lequel la personne reconnaît en elle et hors d'elle des éléments qui échappent à sa pensée actuelle, pour l'empêcher de s'endormir dans le sentiment d'une suffisance illusoire ; l'idéalisme comme l'effort légitime qui s'impose à elle de garder, devant elle-même et devant l'objet, son indépendance et sa liberté, pour éviter de consacrer sous le nom de réel les imaginations de ses désirs et de ses vœux spontanés. L'auteur montre comment ils prennent un sens dans les différentes formes de notre expérience : interne et externe, scientifique, esthétique, morale et religieuse. M. Lenoble a écrit un livre qui fait réfléchir et que nous n'hésitons pas à qualifier de remarquable. A. Grégoire, S. I.

F. RENOIRTE. — *Eléments de Critique des Sciences et de Cosmologie.* Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1945, 23 × 15 cm., 236 p.

Dans une première partie, M. Renoirte décrit l'évolution de nos idées sur la constitution de la matière, depuis l'origine de la théorie atomique, au XIX^e^ siècle, jusqu'aux découvertes les plus récentes. La réflexion sur cet exemple lui permet de dégager les caractères de toute théorie scientifique. Le principal, c'est que la science ne se préoccupe pas de la « nature » des corps ou de leurs propriétés, mais uniquement de « mesures » de celles-ci. Il serait vain, par conséquent, de vouloir baser sur les résultats de la science une Cosmologie. Après avoir critiqué différentes preuves de l'hylémorphisme, il propose la sienne : que doit être le monde corporel pour pouvoir être objet de science. Un des principaux mérites de cet ouvrage, au point de vue philosophique, c'est la netteté avec laquelle il distingue les objets formels respectifs de la Science et de la Métaphysique. A. Grégoire, S. I.

P. BURGELIN. — *L'homme et le temps.* Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1945, 19 × 12 cm., 164 p.

Résumer un ouvrage de « philosophie existentielle » est chose impossible, et celui de M. Burgelin, en particulier, fourmille de remarques suggestives, qui perdraient leur signification à être isolées du contexte. Ce que l'on peut faire de mieux, c'est d'en marquer l'orientation générale. Au départ, on considère le temps, sous son aspect le plus apparent, comme un souci de nous « situer » par rapport à lui, souci de l'« utiliser », souci enfin de le « vaincre ». Cette triple direction nous oriente vers les trois chapitres traditionnels de la métaphysique. Nous situer, c'est chercher notre lien avec le monde, c'est-à-dire nous engager dans les voies de la « Cosmologie ».

Utiliser le temps nous mène au problème de la « psychologie ». Vaincre le temps est le but même de toute « théologie rationnelle ». Les perspectives que nous offre le temps, vu par M. Burgelin, ne sont pas pessimistes. Avoir un avenir, ne signifie plus simplement prévoir sa mort et l'assumer avec résignation, mais apercevoir dans cette rencontre prévue avec la mort, un signe de purification, d'accomplissement et d'union. Mais les pensées que nous suggère le passé sont graves : « Par lui nous assumons la plus lourde tâche : traîner avec soi ce que nous sommes devenus à travers les mille aventures de notre vie ».

A. Grégoire, S. I.

M. DE CORTE. — *Philosophie des mœurs contemporaines. Homo rationalis.* Coll. « Connaissance de l'homme ». Bruxelles, Editions Universitaires, 1944, 20 × 14 cm., 492 p. Prix : 100 frs.

Monsieur De Corte est un philosophe chrétien qui ne voit aucune raison de s'excuser de l'être. C'est sans doute un des traits qui rendent sa philosophie si attachante aujourd'hui, comme il marque très nettement le chemin parcouru par la spéculation philosophique en ces dernières années. Il n'y a pas vingt ans, en effet, un conflit mettait aux prises les philosophes sur la notion même de philosophie chrétienne, dont certains n'ont pas hésité à dire qu'elle est contradictoire. Aujourd'hui un penseur original et profond qui construit une philosophie de la société contemporaine, une philosophie du monde concret, n'a plus lieu de s'estimer moins philosophe parce qu'il pense en fonction du dogme chrétien. Nous n'hésiterons pas à remercier M. De Corte, pour ce témoignage réconfortant qu'il apporte à la philosophie contemporaine.

« Incarnations de l'homme », paru en 1942, en nous offrant une analyse psychologique de l'homme d'aujourd'hui, concluait que l'homme façonné par la civilisation contemporaine est atteint d'un déséquilibre foncier, qui sépare brutalement en lui les éléments complémentaires de sa nature : l'âme et le corps, l'esprit et la vie, la raison et la sensibilité. D'où les spécimens monstrueux de l'humanité d'aujourd'hui qui nous montre tantôt un cerveau sans corps et sans cœur, tantôt un corps resplendissant d'animalité d'où l'esprit a fui.

Le présent ouvrage interprète les affirmations du livre précédent, suit la genèse, établit la cause profonde du désastre de l'homme d'aujourd'hui, pour conclure, une fois encore, que le salut est dans l'incarnation des valeurs spirituelles : « sans une restauration des valeurs religieuses incarnées, l'affectivité de l'homme se tournera de plus en plus vers l'abstraction, l'égoïsme ou la volonté de puissance qui la supporte, vers la crise permanente et la destruction de l'humanité » (p. 429). A souligner le point de vue, à en indiquer les applications multiples nous ne doutons pas que M. De Corte ait rendu un service signalé à la philosophie comme à la religion. S'il est permis de formuler un vœu, nous exprimerions l'espoir de trouver dans des ouvrages subséquents, que nous souhaitons nombreux, la mise en lumière, dans cette même perspective de l'incarnation, de la place, de la valeur et du développement de la personne humaine. Mise en lumière qui donnerait à M. De Corte l'occasion d'insister sur certaines positions prises d'ailleurs à bon escient et d'éviter ainsi que des lecteurs mal éclairés déforment ses jugements au point de lui faire dire le contraire de ce qu'il dit.

F. Taymans, S. I.

Dr. M. D'HALLUIN. — *Animation et désanimation.* Paris, Beauchesne, 1944, 19 × 12 cm., 80 p. Prix : 36 frs français.

Petite plaquette faisant suite au livre du même auteur : « La Mort cette inconnue » dont nous avons fait le compte rendu dans cette revue. S'il est difficile d'établir le moment exact de la mort, il n'est pas plus facile de dire à quel instant précis un être commence à vivre. L'embryon humain en particulier, quand reçoit-il son âme ? L'auteur est partisan, comme tous les biologistes actuels, de l'animation immédiate, c'est-à-dire dès le moment

de la fécondation de l'œuf par le spermatozoïde. L'auteur donne les notions essentielles à la compréhension de cette thèse. Mais que se passe-t-il dans le cas de la parthénogénèse, où un individu peut prendre naissance à partir d'un œuf non fécondé (cas fréquent dans le règne animal, existant sporadiquement chez l'homme), ou même à partir d'un spermatozoïde (expérimentalement réalisé chez certains animaux, observé, à ce qu'il semble, chez l'homme) ? Que se passe-t-il chez les jumeaux univitellins, les monstres doubles, etc. ? L'auteur donne, en les discutant, les éléments nécessaires à une solution éventuelle. Sa conclusion générale, lourde de conséquences, même au point de vue moral, est qu'il y a lieu « de considérer comme animé » tout être en « voie d'organisation ». A. Raignier, S. I.

J. CARLES. — *Problèmes d'Hérédité.* Coll. Henri Colin. Science et philosophie. Paris, Beauchesne, 1945, 20 × 15 cm., 258 p.

L'auteur destine son livre au « public réfléchi ». C'est dire que ce n'est ni un manuel ni un traité. Et de ce point de vue nous ne pouvons assez féliciter le R. P. Carles de cette véritable réussite. C'est un livre fortement documenté, écrit par un professeur doublé d'un homme de science versé dans la matière. Il est d'une lecture agréable et facile, remarquable de clarté et de méthode. Il introduit avec aisance et sûreté dans un problème passionnant et de grande actualité. Dans une première partie est exposé le mécanisme de l'hérédité, les lois de Mendel, la théorie des gènes, leur localisation et leur mode d'action. A maints endroits cette première partie laisse sous-entendre, avec beaucoup de modestie d'ailleurs, la réserve parfois exagérée qui caractérise les auteurs français à l'égard de la théorie chromosomique de l'école de Morgan. Dans une seconde partie les notions de génétique sont appliquées à l'homme. Dans une troisième enfin, l'auteur envisage du point de vue génétique le problème de l'évolution en général, de l'eugénisme en particulier et de la personne humaine. S'il nous était permis d'exprimer un regret ce serait que, dans l'étude du problème de l'évolution et de la sélection, l'auteur ne tienne pas compte davantage des travaux de l'école anglo-saxonne de Dobzhansky etc. sur ce qu'on a appelé la biologie des populations. Travaux qui seuls jusqu'à présent semblent nous ouvrir la perspective d'une interprétation, partielle sans doute, mais réelle, du mécanisme de la formation des espèces. La génétique française s'immobilise un peu, nous semble-t-il, du fait qu'elle attache trop d'importance à l'aspect statique de l'hybridation individuelle, et trop peu au côté dynamique du sort des différentes mutations dans une population vivante. Mais ceci, hâtons-nous de le dire, n'est qu'une considération d'ordre technique et n'enlève rien aux brillantes qualités de ce livre que nous n'hésitons pas à considérer comme le meilleur qui ait paru depuis longtemps en langue française, pour des lecteurs non spécialisés. Alb. Raignier, S. I.

G. COLLE. — *Les éternels. Mélanges de philosophie et de critique.* Bruxelles, Editions Universitaires, 5e édit., 1943, 19 × 12 cm., 332 p. Prix : 60 frs.

G. COLLE. — *Les sourires de Béatrice. Nouveaux mélanges de philosophie et de critique.* Ibid., 3e édit., 1943, 19 × 13 cm., 326 p. Prix : 60 frs.

Monsieur Colle nous a quittés si brusquement que nous avons peine à le compter parmi les morts. Est-ce bien d'ailleurs parmi ceux-ci qu'il convient de ranger l'auteur des Eternels ? La presse, en annonçant le « grand deuil pour les lettres belges », n'a pas, nous semble-t-il, suffisamment insisté sur la bonne fortune de ces mêmes lettres belges qui, en ces dix dernières années, se sont enrichies, comme par hasard, de deux chefs-d'œuvre ! Monsieur Colle parti, il nous reste ses « Sourires », il nous reste « les Eternels » reflets de son art. Car on est tenté, en le lisant, de s'arrêter plus à l'art qu'à la vigueur de la pensée, si classique pourtant et si personnelle. C'est qu'il est si rare de rencontrer un philosophe dont la parole comme la plume parvienne encore à nous séduire !

« Les Eternels », « Les sourires de Béatrice » ne sont ni des études sur des philosophes, ni des thèses de philosophie. Personne ne niera cependant que « ces recueils de souvenirs » fassent revivre et feront survivre des aspects authentiques de la « Philosophia perennis ». C'est que la méthode de M. Colle est bien celle de Platon, son maître cher entre tous. Un petit événement, une humble réalité, une « ombre » se trouvent tout chargés de vérité, de beauté impérissables. A dégager cette vérité, cette beauté, s'attache tout son art. Que ce soit « La conversion de Louis Veuillot », « Ce que je sais de Dieu », « Hamlet » ou « Les catégories du Beau » ; que ce soit « La tristesse de Pascal », « L'empereur Julien », « Jean-Jacques Rousseau » ou « L'honnête homme et la philosophie », les dissertations, apparemment sans suite, sont toutes ordonnées et rattachées ensemble par le lien de la méthode. Celle-ci, de l'abondante information d'une expérience toujours en éveil, s'élève, sans détour, à quelques idées très simples dont l'homme cultivé ne se passera jamais.

N'est-ce pas cette méthode qu'il expliquait, en disant : « Pour moi, chaque fois que j'ai cru saisir sur le vif ce qu'il y a de propre à la contemplation esthétique, j'ai toujours remarqué ceci : c'est que je me détachais insensiblement de l'objet contemplé et tombais en rêverie » («Eternels », p. 121). Rêverie qui n'est pas quelque divagation paresseuse, mais la saisie d'un éternel dans l'image, la rencontre des sources où s'alimente le réel. De là, cette limpidité dans l'art d'écrire ; de là, le secret de nous émouvoir toujours. On voudrait citer des pages entières qui sont des meilleures de la littérature de tous les temps ; on doit se résoudre à ne reproduire que des bouts de phrases. « ...ni ce doux piétinement du troupeau sur les pierres qui rappelle le bruissement d'une averse » (« Eternels », p. 133). « Aucun parfum même, aucune musique n'avait jamais, me semblait-il, soulevé si brusquement le linceul de mes anciens souvenirs et fait sauter d'un coup toutes leurs bandelettes » (« Les sourires », p. 65). On est bien forcé de lui pardonner son scepticisme puisqu'il est toujours enjôleur. On a des remords parfois d'avoir été trop indulgent pour ses boutades. Son art tient justement dans cet ensorcellement.

Art qui lui permet de dire tant de vérités sans blesser jamais. Telle cette page de « Palinodies pour les orateurs », dans laquelle, tout en décrivant avec force éloges le talent oratoire de M. Goffinet, il parvient à dire qu'il déteste les orateurs (« Sourires », p. 189). Mais, au vrai, s'il s'en prend avec tant de conviction aux orateurs, n'est-ce pas qu'il ignore qu'il en est un, lui-même ? Son horreur pour la grandiloquence, pour les effets oratoires, lui font découvrir l'art de saisir par le seul charme de sa pensée. Et peut-être la joie qu'on éprouve à le lire vient-elle du fait qu'on l'entend parler à travers ses écrits.

Non, Monsieur Colle, pour nous, n'est pas parmi les morts.

F. Taymans, S. I.

Dr A. STOCKER. — *Les rêves et les songes. Psychologie de la pensée nocturne.* Saint-Maurice, Editions œuvre St-Augustin, 1945, 19 × 13 cm., 342 p.

Le rêve est un phénomène humain, c'est-à-dire d'abord qu'il fait partie de toute l'histoire. Il a été étudié, expliqué vaille que vaille, rattaché à des origines très nobles ou très viles, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. L'auteur parcourt toute cette histoire, l'antiquité, la Bible, le Talmud, la Chine, l'Inde et les Arabes, les docteurs chrétiens, le moyen âge, les modernes ; des philosophes, des médecins, des penseurs, des poètes. Nous traversons le temps des Romantiques et celui des savants, pour aboutir, avec Freud, à des découvertes incontestables, d'où l'on voudrait revenir à un « humanisme », qui éviterait les deux déviations opposées, du Freudisme et de l'Occultisme. D'un bout à l'autre de cette histoire, l'attitude devant le rêve reflète l'attitude prise devant l'homme, si souvent incomplète, matérialiste ou « angéliciste », négligeant ou le « cœur », ou l'esprit, ou le corps, ou, plus exactement, n'intégrant pas le composé humain, l'homme, qui est ces

trois réalités unies étroitement en un vivant. C'est de ce point de vue complet, que l'auteur, rassemblant tous les éléments épars à travers l'histoire, propose sa psychologie du rêve, création de l'imagination, non pas en simple imitation des images de l'état de veille, mais en démonstration d'autre chose, de l'inconscient supérieur ou inférieur, grâce à un mécanisme propre au sommeil. Le rêve est donc bien un phénomène humain, en ce sens surtout que toute la psychologie humaine, nous disons bien, celle du rêveur, y retentit, s'y exprime et s'y démontre, en sorte que le rêve devient authentiquement un instrument de connaissance de soi-même et, pour le psychiatre, un instrument thérapeutique. Livre clair, qui intéressera vivement et utilement le lecteur formé et spécialement les directeurs d'âmes...

R. Carpentier, S. I.

ARISTOTE. — *Les Météorologiques.* Nouvelle traduction et notes par J. Tricot. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, Vrin, 1941, 19 × 14 cm., XVIII-300 p. Prix : 60 frs français.

Cette élégante traduction rendra service aux historiens qui veulent étudier l'œuvre scientifique d'Aristote. L'auteur a utilisé l'édition de F. H. Fobes, (bien supérieur) à toutes celles qui l'ont précédée, à l'exception d'un certain nombre de variantes signalées dans les notes. A. Grégoire, S. I.

Coll. « *The Aquinas Lectures* ». Milwaukee, Marquette University Press, 18 × 12 cm. Prix : 1,50 doll. le fascicule.

1941. G. B. PHELAN. — *Saint Thomas and Analogy.* 2e édit., 1943, IV-60 p.

1942. J. MARITAIN. — *Saint Thomas and the Problem of Evil.* 1942, VI-46 p.

1943. W. JAEGER. — *Humanism and Theology.* 1943, IV-88 p.

1944. J. WELLMUTH, S. J. — *The Nature and Origins of Scientism.* 1944, II-60 p.

Nous nous imaginons volontiers en Europe que l'Amérique est exclusivement adonnée aux sciences positives, soucieuse uniquement des méthodes expérimentales. Nous ignorons presque tout de ses aspirations intellectuelles. Les « Aquinas Lectures » contribueront, pour une bonne part, à faire tomber ces préjugés dus à notre ignorance. C'est l'Université Marquette de Milwaukee qui, dans sa section « The Aristotelian Society », a pris l'initiative de ces conférences et de leur publication. Les sujets traités sont choisis avec intelligence et avec un souci évident de la variété. Ils sont traités toujours par des personnalités de premier plan.

Nous avons sous les yeux quelques spécimens très réussis, qui donnent le ton toujours très élevé de ces causeries. « Le Problème du Mal » par Jacques Maritain ; « Humanisme et Théologie » par Werner Jaeger, professeur à la Harvard University ; « La nature et l'origine du scientisme », par John Wellmuth, S. J., de la Loyola University ; « Saint Thomas et l'analogie » par le Rev. Gérald B. Phelan de l'Université de Toronto. Publiées en petits volumes, bien reliés, à l'impression claire et agréable, ces conférences offrent le double avantage de faire connaître des aspects de la « philosophia perennis » et de présenter en une note brève la carrière et les écrits du conférencier. Elles permettent donc de joindre, à l'enseignement du passé, un aperçu de l'activité philosophique et théologique du temps présent. F. Taymans, S. I.

R. LENOBLE. — *Mersenne ou la naissance du mécanisme.* Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris, Vrin, 1943, 25 × 16 cm., LXIV-634 p.

La thèse historique de M. Lenoble est aussi suggestive, dans son genre, que son « Essai sur la notion d'expérience ». Son étude forcera les historiens

à reviser un certain nombre d'idées qui ont cours généralement. On pense, par exemple, qu'au début du XVII[e] siècle deux systèmes seulement étaient en présence : l'Aristotélisme et le Mécanisme ; les « naturalistes » de la Renaissance auraient été les vrais initiateurs de la « pensée moderne ». C'est une erreur. Ces derniers, pour nier le miracle, nient la loi, et restituent une notion purement magique de la nature. Ils restent donc complètement isolés, à l'écart de la grande tradition rationaliste qui, par les Scolastiques, va d'Aristote à Descartes. Ce sont les premiers adversaires que combat Mersenne ; leur animisme paraît au Minime et aux savants de son cercle plus dangereux que le système d'Aristote. Une autre erreur fait remonter au XVIII[e] siècle la naissance de l'empirisme au sens moderne du mot. En réalité, du temps de Mersenne, on trouve la tradition empiriste et pragmatiste, non seulement à l'état d'ébauche, mais parfaitement constituée, robuste et agressive. Seulement, pour triompher au siècle suivant, il lui faudra miner la digue que lui opposait la métaphysique de Descartes. La place nous manque pour en dire davantage, et c'est regrettable ; mais ces deux exemples, à eux seuls, montrent l'intérêt que présente l'ouvrage de M. Lenoble.

A. Grégoire, S. I.

B. ROCHOT. — *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'Atomisme. 1619-1658.* Paris, Vrin, 1944, 23 × 14 cm., XVIII-212 p.

Gassendi est sans doute l'auteur qui a le plus fait, au XVII[e] siècle, pour réhabiliter Epicure et son système. M. Rochot analyse, pour ses lecteurs, tous les ouvrages de son héros, depuis les premières leçons où celui-ci mine le prestige d'Aristote, jusqu'aux grands ouvrages : « De vita et moribus Epicuri libri VIII » et le « Syntagma philosophicum », où l'atomisme est exposé sans réticences. Il nous fait également assister aux luttes que dut subir Gassendi. On peut se demander si l'œuvre de Gassendi vaut les prodiges d'érudition que lui consacre M. Rochot.

A. Grégoire, S. I.

P. GASSENDI. — *Lettres familières à François Luillier pendant l'hiver 1632-1633 avec introduction, notes et index par B. Rochot.* Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, Vrin, 1944, 19 × 14 cm., XXVIII-122 p.

Dans son introduction, M. Rochot nous apprend où se trouve le fascicule comprenant ces lettres, nous donne un tableau généalogique de la famille Gassendi, nous fait connaître les personnages dont il est question dans cette correspondance. On cherche vainement ce qui vaut à ces lettres de figurer dans la « Bibliothèque des textes philosophiques », car elles ne présentent que peu d'intérêt pour le philosophe ou le savant.

A. Grégoire, S. I.

A. D. SERTILLANGES, O. P. — *La Philosophie de Claude Bernard.* Paris, Aubier, 1943, 19 × 12 cm., 256 p.

Sans avoir voulu faire autre chose que de la physiologie, Claude-Bernard s'apparente cependant à une philosophie. Et cette philosophie, c'est le thomisme. Telle est la thèse que s'attache à établir le présent ouvrage. On y trouve repris et approfondi un chapitre des « Grandes thèses de la philosophie thomiste ». Pour Claude-Bernard la vie se révèle, d'une part, déterminisme rigoureux des phénomènes, selon les lois de la physique et de la chimie, et, d'autre part, idée directrice de ces phénomènes. Il rejette donc le matérialisme, et, tout autant, le spiritualisme, selon lequel un esprit, distinct du corps, le mouvrait. Or : impossible d'interpréter philosophiquement ces positions, sans accéder à l'hylémorphisme de S. Thomas, sans admettre une âme, principe formel et spirituel d'une chair avec qui elle ne fait qu'un seul être. L'accord essentiel — bien que non explicite du tout — sur la théorie de la vie, est complété par ceux, non moins implicites, sur le déterminisme des phénomènes s'alliant à la liberté morale, et sur la possibilité de remonter à Dieu, à partir de la « direction de la vie » et de « l'idée de plan » que révèle toute vie, et par la voie de la finalité. Sur la question de la

liberté et du déterminisme, longuement examinée et discutée par le R. P. Sertillanges, il resterait à chicaner, nous semble-t-il. On saura gré à l'éminent philosophe thomiste, qui nous valut déjà tant d'ouvrages, des plus riches et des plus variés, de nous avoir montré, dans un cas spécial, et des plus importants, l'accord profond qui existe entre les grands savants et la philosophie de saint Thomas.

J. Defever, S. I.

D. MARTINS. — *Bergson. La intuicion como método en la metafisica.* Version española del original portugués por J. H. Lopez. Coll. Consejo superior de investigaciones cientificas. Instituto de filosofia « Luis Vives ». Série B. Num. III. Madrid, Bolaños y Aguilar, 1943, 21 × 14 cm., 322 p.

C'est le problème de Dieu d'après Bergson que le P. Martins expose et juge dans ce livre solide et clair. Pour faire connaître Bergson, il faut l'aborder par un aspect ; on ne peut se flatter d'épuiser cette « intuition philosophique », personnelle entre toutes. Mais le problème de Dieu en est un aspect dominant, et nous introduit donc aux vues fondamentales du bergsonisme. A qui dénie à la raison toute valeur spéculative, il ne reste, comme méthode métaphysique, que la réflexion intuitive. Mon contact avec moi-même — c'est la frange d'intuition qui entoure le noyau de la raison — peut-il, sans jamais dévier dans l'abstrait, se dilater jusqu'à être contact avec Dieu ? Eh oui, car le fait est là, solidement établi : certaines âmes jouissent de cette intuition privilégiée de Dieu, ou de quelque chose qui l'implique. Et il ne reste qu'à établir la continuité entre l'intuition de soi et celle que les mystiques ont de Dieu : la preuve de Dieu sera faite, sans recours à la raison. L'exposé des positions bergsoniennes est mené avec méthode et pénétration. Le P. Martins ensuite soumet ces positions à une critique bienveillante et modérée, mais ferme et judicieuse. En voici les conclusions : si, dans « Les Deux Sources », Bergson, s'appuyant sur le témoignage des mystiques, se réjouit d'établir l'existence du Dieu transcendant, ses premiers ouvrages par contre, en particulier l'« Evolution créatrice », impliquent logiquement le monisme panthéistique ; bien plus, c'est dans l'intuition bergsonienne même, admise comme seule voie d'accès au réel, que se décèle le germe de ce monisme ; aussi, même dans « Les Deux Sources », on n'atteint la position transcendante qu'au prix de contradictions secrètes. En fait, Bergson a réduit le métaphysique au psychologique, à l'expérience, interne il est vrai, à l'expérience quand même, et, par conséquent, il ne fonde ni sa morale ni sa religion. Celle-ci, en fin de compte, se réduit à l'émotion religieuse, et à la projection, sur le Créateur, des imperfections de la créature. Cette émotion interne, au surplus, est entachée d'espace, car, suprême condamnation du bergsonisme, la durée, à y regarder de près, est pensée en espace. On dirait la même chose en remarquant que cette intuition psychologique ne nous offre que des probabilités : jamais le certain, et donc ni l'être ni l'absolu. Restaurant, en face d'un rationalisme outrancier, les droits de l'intuition, Bergson a perdu de vue que l'intuition n'était elle-même qu'une fonction de l'intelligence.

J. Defever, S. I.

ASCETISME ET MYSTIQUE

Doctrine, méditation, prédication, lecture

L. VERHEYLEZOON, S. J. — *De Devotie tot het Heilig Hart.* Tielt, Lannoo, 1946, 21 × 14 cm., 516 p. Prix : broché 180 frs. relié 210 frs.

Il n'est pas exagéré d'appeler le livre du P. Verheylezoon une « Somme » de la dévotion au Sacré-Cœur. C'est dire par le fait même, comme l'auteur a soin de le noter dans sa préface, qu'on nous offre ici non pas une lecture pieuse, mais un livre didactique, un instrument d'étude et de travail qui, tout en restant simple et accessible, n'en reste pas moins une œuvre doctrinale de qualité.

En voici le contenu. Dans l'introduction (pp. 1-31) l'auteur indique clairement l'objet de son étude : la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, qui doit son origine aux apparitions à sainte Marguerite-Marie, fut approuvée ensuite par l'Eglise et est de nos jours universellement pratiquée par les fidèles. L'objet ainsi défini commande la méthode à suivre : elle sera historique, dogmatique et psychologique tout à la fois. Car il faudra rechercher les assises historiques de la dévotion, établir ses fondements dogmatiques, mesurer sa valeur ascétique. Le premier chapitre (pp. 33-98) est consacré à la définition de l'objet de la dévotion. C'est le cœur de chair, le cœur vivant bien entendu, de Jésus, pris comme symbole de son amour pour nous. Et il faut entendre cet amour directement de l'amour humain (et indirectement de l'amour divin), en tant qu'il est méconnu par les hommes. Le second chapitre (pp. 99-177) traite de la fin intrinsèque de la dévotion. Ici la distinction s'impose entre les fins immédiates et médiates. Au centre même des fins immédiates, l'auteur place l'amour par lequel on répond à l'amour de l'Homme-Dieu en esprit de réparation. Ceci l'amène à examiner en quel sens le Cœur de Notre-Seigneur peut être touché par le refus, l'indélicatesse des hommes, et ce qu'il faut entendre par la valeur consolatrice de notre réparation. Le troisième chapitre est de beaucoup le plus long (pp. 179-387) ; c'est aussi le plus précieux. L'auteur y reprend les fins immédiates de la dévotion et examine les pratiques qu'on doit mettre en œuvre pour les réaliser. Traçant la voie à suivre dans la vie quotidienne, ce chapitre se trouve ainsi constituer en fait un véritable traité ascétique, un guide sûr qui peut mener l'âme à la plus haute perfection. Le quatrième chapitre (pp. 389-426) contient l'exposé des motifs capables de nous élever à une pratique fidèle de la dévotion. Le livre se clôt par plusieurs annexes, contenant les encycliques pontificales ainsi que divers documents d'ordre liturgique ; enfin un registre.

Les mérites de l'ouvrage sont multiples. L'exposé est solide, complet, bien ordonné, lucide en tout point, réfléchi et cependant pénétré d'une piété toute spontanée et simple. Rien qui sente la polémique, l'irritation ou l'enthousiasme qui s'oublie devant certains points de controverse. C'est avec une parfaite sérénité que les divers aspects de la doctrine sont appréciés et harmonisés. Ainsi ce beau livre, dont nous ne connaissons l'équivalent dans aucune autre langue, nous apprend où en sont maintenant la doctrine et la pratique de la dévotion au Sacré-Cœur. Il constitue un point d'arrivée ; mais il n'ouvre pas de nouveaux horizons. Ce n'est pas, croyons-nous, qu'il n'y ait point de progrès à faire en ce sens. Bien au contraire. D'une part la doctrine du Corps mystique ne devrait plus, semble-t-il, rester étrangère aux fondements dogmatiques de cette dévotion. D'autre part, qui ne voit quel profit on pourrait tirer de certaines analyses phénoménologiques et psychologiques de l'amour, pour en faire ressortir le sens profond et vraiment central. Mais c'est dans un autre sens que le livre du P. Verheylezoon nous semble être définitif. Il donnera notamment à tous ceux qui s'efforceront, — et puissent-ils être nombreux — d'approfondir la doctrine, ce cadre solide qui est indispensable à toute recherche fructueuse. Ce n'est pas cependant aux seuls hommes d'étude qu'il sera profitable ; tous ceux qui, dans la pratique, ont affaire à la dévotion au Sacré-Cœur, prêtres, religieux, religieuses, seront heureux d'avoir toujours cette « Somme » à leur portée. E. Vandenbussche, S. I.

Cardinal VAN ROEY. — *Directives et recommandations pour l'heure présente. Trois allocutions de Son Eminence.* Bruxelles, Edit. Novissima, 1946, 21 × 13 cm., 48 p. Prix : 10 frs.

Reproduction de trois allocutions de S. Em. le Cardinal Van Roey : 1. « Leçons de la guerre » : allocution aux Journées d'études de la J.I.C.F. au Val Notre-Dame, le 2 septembre 1945 ; 2. « Miséricorde et Charité » : allocution aux Dames de la Charité et de la Miséricorde à Bruxelles le 9 octobre 1945 ; 3. « Solidarité catholique » : allocution à la Journée d'étude de la Fédération des Femmes catholiques à Bruxelles le 26 octobre 1945.

L. VAN DE WALLE. — *Jésus-Christ cet inconnu.* Bruges, Beyaert, 1946, 17 × 12 cm., 176 p. Prix : 48 frs.

Mettre à la disposition du public un livre d'accès facile, de maniement aisé,... de prix abordable; c'est certainement ce qu'a voulu faire M. Van de Walle et ce qu'il a réussi. S'inspirant du titre d'un livre célèbre, il affirme paradoxalement que le Christ est un inconnu. Pas si paradoxalement, comme il le montre dans sa préface ! — Je souhaite que son titre fasse acheter le livre par des incroyants, mais je crois que beaucoup de croyants en tireront grand profit. Ils trouveront résumé dans ces 170 pages tout ce qui peut leur faire connaître Jésus-Christ et leur donner le désir d'en savoir plus long. Clair, documenté sans être trop chargé d'érudition, ce livre met bien en lumière, en se fondant sur les textes... et le bon sens, la personne et la mission de Jésus, ainsi que sa grandeur dans l'humilité.

J. Buys, S. I.

Mgr K. CRUYSBERGHS. — *Kristus en zijn priester.* Anvers, édit. 't Groeit, 1944, 22 × 16 cm., 266 p. Prix : 90 frs.

L'orateur bien connu qu'est Mgr Cruysberghs nous donne ici une série de méditations pour une retraite sacerdotale. Dans son introduction, il nous dit que même des prêtres risquent à la longue de trouver le cadre traditionnel des exercices spirituels quelque peu fastidieux. Aussi préfère-t-il traiter la vie de Notre-Seigneur, depuis l'Incarnation jusqu'à la dernière mission des apôtres, montrant chaque fois dans le Christ un modèle pour la vie du prêtre. Ne regrettera-t-on pourtant pas que des sujets comme le péché et l'enfer, si fondamentaux pour tous les fidèles comme pour les prédicateurs, soient tout simplement omis ? D'autre part, tout le livre témoigne chez l'auteur d'une grande connaissance de la théologie et surtout de l'Ecriture. De nombreux exemples, fruit de longues années de lecture, rendent la matière beaucoup plus concrète. Méditations substantielles, qui peuvent également servir à la lecture spirituelle.

I. de la Potterie, S. I.

Mgr K. CRUYSBERGHS. — *Mysterium Verbi.* Averbode, Goede Pers, 1941, 21 × 16 cm., 100 p.

Mgr Cruysberghs est un des rénovateurs de la prédication en Flandre. Alors qu'il n'hésite pas à aborder les problèmes les plus variés, on admire chez lui la sûreté du jugement, la solidité de l'argumentation et toujours l'élévation de la pensée. Dans le présent ouvrage l'orateur nous livre son expérience. Se gardant de schématiser, il prodigue ses conseils, exhorte à l'effort. L'âme vibrante de l'apôtre se livre encore au travers de ces textes.

P. C.

Chan. J. LECLERCQ. — *Au fil de l'année liturgique. Méditations et Prières.* Tournai, Paris, Casterman, 1944, 20 × 13 cm., 294 p. Prix : 42 frs.

Celui qui médite l'Evangile et les prières de la liturgie emporte de ces contacts avec Dieu des lumières qui nourrissent son âme et prolongent en elle l'action divine. C'est un peu de ces lumières que nous livre M. le Chan. Leclercq. On sent à travers ces pages le souffle capricieux de l'Esprit qui sollicite l'âme aujourd'hui vers telle vérité ou telle affection, demain vers telle autre, et parfois aussi l'abandonne à elle-même, à son aridité. Mais ce cheminement dessine la pente unique correspondant à l'attrait profond de l'âme empoignée, séduite par l'amour de son Dieu.

J. Lefebvre, S. I.

Chan. J. LECLERCQ. — *Trente méditations sur la vie chrétienne.* Tournai, Casterman, 1946, 19 × 13 cm., 236 p.

Nous faire prendre conscience de la réalité du spirituel par l'Incarnation du Christ, la primauté du surnaturel et la présence de l'Eglise : tel est le message que l'auteur adresse à ses contemporains égarés dans le matéria-

lisme. Les quelques longueurs, qui alourdissent parfois le texte de ces méditations, rédigées sous forme de colloques, n'enlèvent pas à l'ouvrage sa haute valeur de formation religieuse. P. Votron, S. I.

E. HOCEDEZ, S. J. — *L'Evangile de la souffrance.* Tournai, Casterman, 1946, 13 × 19 cm., 274 p. Prix : 48 frs.

Au cours de ces soixante-dix méditations sur la souffrance, on ne bâtit pas une théorie sur un des plus grands problèmes humains, on écoute ce qu'en révèle le Sauveur dans son Nouveau Testament en s'entretenant avec lui. Les réflexions souvent brèves, tissées de pensées des saints et des spirituels, se groupent autour des thèmes suivants : ne pas s'étonner de la souffrance, loi de la vie ; croire à l'amour ; les avantages de la souffrance ; la souffrance est un besoin du cœur et une assimilation au Christ ; elle est un apostolat, une source de joie et elle a pour modèle Jésus-Christ. L'atmosphère est humble et forte, le regard loyal et chargé d'affection. Aussi le mystère chrétien de la souffrance y apparaît-il comme un Evangile, une bonne nouvelle, aux chrétiens et aux prêtres qui le méditent dans ces pages courageusement sereines. G. Gilleman, S. I.

J. DEVROYE, S. J. — *Misère et Grandeur. Elévations.* Tournai, Casterman, 1946, 19 × 13 cm., 144 p. Prix : 36 frs.

Ces méditations, écrites au hasard des circonstances, sans souci d'unité ou d'enseignement doctrinal, permettent de soupçonner la vie intime du regretté P. Devroye. Elles mettent en relief d'une manière vraiment personnelle les richesses inépuisables du texte évangélique, et elles aideront les hommes de bonne volonté dont les revers de l'existence ou les entraves d'une santé compromise feraient fléchir le courage. P. Votron, S. I.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. — *Méditations et Prières (Meditativae Orationes)*, trad. par J.-M. Déchanet, O.S.B. Coll. « Mystiques des Pays-Bas ». Bruxelles, Presses de Belgique, 1945, 19 × 13 cm., 248 p. Prix : 100 frs.

La fidélité de Dom Déchanet à Guillaume de Saint-Thierry nous vaut cette fois une traduction des « Meditativae Orationes » faite sur un nouveau manuscrit qui corrige en plus d'un point de détail l'édition de Migne. Elle figure à juste titre dans cette collection, tout d'abord à cause des origines liégeoises de l'auteur, mais surtout parce que, sous le nom de saint Bernard, elles ont influencé tout le mouvement de vie mystique qui se développe dans nos régions à partir du XII[e] siècle. Une fois dépassée la surprise causée par le mélange de théologie et de considérations pieuses qui fait le fond de l'œuvre, on y trouve une nourriture substantielle, digne du grand ami de saint Bernard. L'introduction, assez développée, donne un essai de mise au point des interprétations proposées pour résoudre le problème capital de la mystique de Guillaume, celui des rapports entre l'amour et l'intellection. Il est précédé d'un brève étude sur sa vie, où les Liégeois s'étonneront de voir confondus les collégiales et les monastères de leur ville. C. Dereine, S. I.

ADEODAT. — *La Balance de Dieu.* Paris, Edit. Fontenelle, 1945, 19 × 14 cm., 154 p.

Ce qui charme dès l'abord dans ce petit livre c'est sa grande simplicité qui le met à la portée d'intelligences peu familiarisées avec aucune espèce de spéculation. Mais simplicité de la forme et clarté de l'exposition n'enlèvent rien à la profondeur de la pensée. Et certes, pour rendre ainsi accessibles à tous les grandes idées de la bienveillance divine qui, même dans l'âme d'un Don Juan, trouve encore un point d'ancrage, de la valeur de la prière, de la vocation personnelle, de la rédemption d'Eve, du sens de la mort, il

faut posséder admirablement le sujet. On lira avec le plus d'intérêt le dialogue intitulé « Dans le parc d'Academos ». Platon et ses amis y discutent du bien sans savoir que le Seigneur assiste incognito à la réunion. Les réflexions qu'on y exprime lui servent de point de départ pour enseigner à l'homme le véritable amour de Dieu et le moyen d'y parvenir. On se convaincra en lisant ces pages que la plus haute doctrine n'est pas nécessairement incompréhensible.

J. Buys, S. I.

Collection « *Bibliotheca Spiritus* », 1e série. Anvers, 't Groeit, 19 × 12 cm.

N^{os} 1-2, C. MARMION, O. S. B. — *Het lijden en wij*, tomes 1 et 2, trad. néerl. par D. De Pauw, O. P., 1943, 224 et 166 p.

N° 3, J. LECLERCQ. — *Voorzienigheid, Leven en Lijden*, trad. néerl. par H. J. Werps, 1944, 78 p. Prix : 25 frs.

N° 4, F. FLORAND, O. P. — *Op weg naar levenseenvoud*, trad. néerl. par M. C. Schouwenaars, 1946, 204 p. Prix : 45 frs.

N° 5, P. LIAGRE, C. S. Sp. — *Het geheim van de kleine Theresia*, trad. néerl. par D. De Pauw, O. P., 1946, 164 p. Prix : broché 75 frs, relié 95 frs.

Les n^{os} 1 et 2 de la « Bibliotheca Spiritus » offrent au lecteur un choix Marmion. Dom R. Thibaut a recueilli, dans un volume dont voici la traduction, les meilleures pages du célèbre Abbé de Maredsous, consacrées à la souffrance. Il les a disposées d'une façon assez systématique de manière à faire ressortir la profonde unité de la pensée éminemment vivante de l'auteur, sans rien enlever toutefois à son allure spontanée et à sa richesse pleinement humaine. C'est la personne du Christ qu'il place au centre de la souffrance humaine. Dom Marmion est trop connu pour qu'on doive insister sur la valeur de son enseignement spirituel. Il s'adresse aux âmes vraiment intérieures et, ainsi que de nombreux témoignages le montrent, celles-ci trouvent chez lui, dans l'épreuve surtout, le réconfort le plus authentiquement chrétien.

Le n° 3 comprend quatre articles du chanoine Leclercq sur la Providence, la souffrance, le sens de la vie. On sait que par sa manière psychologique sobre et réaliste, ennemie de toute éloquence et de toute sentimentalité, l'auteur s'est concilié un public des plus larges. Encore une fois, c'est par l'empreinte d'une indéniable sincérité, par sa belle franchise et sa largeur de vue basées sur un optimisme chrétien à l'abri de tout complexe d'infériorité, que ce petit livre fera son chemin vers les âmes à la recherche d'approfondissement et de sérénité.

« Les étapes de la simplicité » dont le n° 4 est la traduction, peut être considéré comme un des livres les plus toniques parmi les ouvrages récents de spiritualité. En développant les grands thèmes de la vie chrétienne : magnanimité, persévérance, don de soi, renoncement, la croix, l'auteur montre comment la spiritualité chrétienne répond admirablement aux aspirations de l'âme contemporaine en même temps qu'elle offre les remèdes à ses maux. Dans cette perspective psychologique, l'auteur découvre la grande force du christianisme dans cette généreuse simplicité à laquelle il réduit toute la vie humaine.

« La retraite avec sainte Thérèse », le dernier volume de la première série, nous offre en quelque sorte une heureuse illustration des étapes de la simplicité du P. Florand. L'auteur y analyse avec beaucoup de finesse psychologique l'ascèse concrète de la petite sainte Thérèse. La petite voie que suivait la sainte est celle, il ne faut jamais l'oublier, d'une âme aussi délicate que privilégiée. Aussi le livre du P. Liagre est destiné, nous semble-t-il, plus encore aux âmes qui progressent dans le chemin de la perfection qu'aux débutants.

La « Bibliotheca Spiritus » a fait pour sa 1re série un choix aussi varié que judicieux.

E. Vandenbussche, S. I.

E. PHILIPPART. — *Idées-Forces d'Evangile.* Bruxelles, Edit. du Chant d'Oiseau, 1945, 16 × 13 cm., 86 p. Prix : 21 frs.

Le P. Philippart édite dans ce recueil sept sermons de Carême prononcés en 1944 à la Cathédrale de Liége. La présentation en est claire et simple, sans recherche d'originalité, exempte de souci de littérature. Ecrits moins pour l'apologétique que pour les âmes de bonne volonté, ils rappellent les vérités fondamentales, dans le but de mettre en relief leur dynamisme enrichissant. D'abord trois idées qui traduisent en valeur la croyance : croyance en l'au-delà donnant son sens à la vie présente ; connaissance d'un Dieu Père, secret du bonheur ; connaissance de l'homme, source d'équilibre pour quiconque ne rétrécit pas l'humanisme. Puis trois idées qui sont des soutiens de l'action : pour éveiller et entretenir la charité, mettre en lumière son dynamisme ; pour engager au renoncement, montrer sa valeur d'épanouissement ; pour triompher de la pusillanimité, rappeler la puissance de la Grâce. Plutôt que la conclusion logiquement attendue, l'homélie finale développe un thème apologétique sur le Christ. Sans doute fut-elle prêchée à part et sans rapport direct avec les six instructions du Carême.

C. Dumont, S. I.

A. MIGNOLET. — *Plaidoyer pour une méconnue.* Liége, Editions Soledi, 1944, 17 × 13 cm., 102 p.

Plaidoyer pour la charité, méconnue en effet et dont la révélation est cependant indispensable. En vingt chapitres bien enlevés, la doctrine et la pratique de la charité, sa portée sociale sont dessinées avec finesse, émotion, dans un style concret. C'est le livre-type de la croisade, plus actuelle que jamais, de la charité.

R. C.

L.-J. MOREAU, O. P. — *La Souffrance des Justes.* Lyon, Edit. de la Revue de la Vie Chrétienne, s.d., 17 × 10 cm., 32 p. Prix : 18 frs français.

Tiré à part d'un bel article paru en septembre 1936 dans « La Vie Spirituelle », étudiant successivement le problème de la douleur humaine ; ses principes de solution d'après saint Thomas, le rôle pénal et médicinal de la souffrance des justes ; la souffrance instrument de sanctification. Plus que jamais à notre époque où la souffrance est si répandue, une étude comme celle-ci est apte à faire du bien.

Roger Mols, S. I.

R. PICARD, O. P. — *De blijde Boodschap. Een levensweg naar het geluk.* Anvers, 't Groeit, 1945, 20 × 14 cm., 94 p. Prix : 25 frs.

Ce petit livre nous présente une synthèse de la doctrine du Christ. Autour de quelques thèmes fondamentaux : la Bonne Nouvelle, l'entrée dans le Royaume de Dieu, le précepte chrétien fondamental, l'Eglise, nos responsabilités, sont groupés tous les textes évangéliques de quelque importance. Un dernier chapitre retrace dans ses grandes lignes la vie de Notre-Seigneur. L'avantage de la méthode suivie est de faire connaître les textes de l'évangile tout en montrant combien ils forment un tout complet et contiennent un programme détaillé de vie chrétienne.

I. de la Potterie, S. I.

L. ARTS, S. I. — *Verover het leven.* Anvers, 't Groeit, 1943, 19 × 12 cm., 84 p. Prix : 10 frs.

L. ARTS, S. I. — *Verover het leven.* Anvers, 't Groeit, 1945, 17 × 12 cm., 84 p. Prix : 12,50 frs.

La première de ces deux brochures s'adresse aux jeunes gens à partir de 16 ans. La seconde, exactement la même, aux jeunes filles du même âge. Plût

au ciel qu'ils et elles lisent tous cette initiation à la vie. Car « Verover... » c'est cela ! Les paradoxes, jeux de mots, images frappantes, allitérations — certaines de vraies trouvailles ! — qui caractérisent le style si vivant du P. Arts forcent les jeunes à lire ces pages. Rien de trop ! Ils y puiseront des leçons de vie, fruit d'une expérience vécue du monde des âmes et tiendront volontiers compte de ces avertissements venant de quelqu'un qui les comprend et veut farouchement leur bien avec une sincérité qui va à travers tout. M. Deckers, S. I.

HUGUENY, O. P. — *Tempérance et chasteté.* Paris, Lethielleux, 1941, 18 × 11 cm., 48 p.

Petit traité de pastorale sur la chasteté qui rendra service aux confesseurs. P. R.

A. WATHELET-EEMAN. — *La Vie, l'Amour et la Joie.* Bruxelles, Ed. Novissima, 1945, 19 × 14 cm., 318 p.

Une chrétienne expose à sa façon, qui est celle d'une sensibilité féminine riche et délicate, comment elle aperçoit les problèmes troublants de la vie, de la souffrance, de la mort, et comment le Christ y répond. « J'ai trouvé le bonheur. J'en ai assez en moi pour tous les hommes. Qu'ils prennent de ma richesse, de la grande richesse chrétienne » (Prologue, p. 50). Ce ton frémissant de joie se maintient durant l'exposé des grands dogmes chrétiens : Trinité, Eglise, Sacrements. C'est dire que ce livre d'apologétique, volontiers lyrique, où il ne faut chercher ni la précision dogmatique ni la rigueur dialectique, possède la valeur d'un témoignage, souvent émouvant, et place le lecteur dans une atmosphère de ferveur dont beaucoup de chrétiens et de chrétiennes ont perdu le secret. A. Godin, S. I.

Josse ALZIN. — *Ma Victoire.* Coll. La méditation d'aujourd'hui, n° 2. Bruges, Beyaert, 1946, 14 × 10 cm., 118 p. Prix : 16 frs.

Cinquante méditations de deux pages sur le thème de la victoire : Victoire du Père, victoire du Fils, victoire de l'Esprit Saint, victoire de l'âme. Pages éminemment capables de faire réfléchir et d'initier aux réalités d'en haut. Roger Mols, S. I.

P. PIERRET. — *En Route.* Tournai, Casterman, 1946, 19 × 13 cm., 236 p. Prix : 42 frs.

Première synthèse des doctrines et des méthodes de la Route Belge, cet essai doit prendre une place de choix dans la bibliothèque des éducateurs que la méthode intéresse. Elle sera discutée, c'est un signe de richesse. Des citations nombreuses et de prix alternent avec un texte dynamique, parfois décousu, où les idées fécondes s'expriment avec le sourire plein d'humour d'un vieux Routier. G. Dubois, S. I.

G. THIBON. — *Poèmes.* Préface de Marcel de Corte. Coll. Cahiers des Poètes catholiques, n° 23. Bruxelles, Edition Universelle, 1940, 19 × 14 cm., 68 p.

Ces poèmes, d'une densité de vie intérieure et d'une élévation humaine remarquables, dont le style, audacieux et plein de contrastes, sinon toujours spontané, épouse fidèlement l'inspiration, feront les délices des fervents de poésie religieuse. G. D.

F. de RIDDER, O. P. — *Bethanië in de Wereld.* Anvers, 't Groeit, 19 × 12 cm., 100 p. Prix : 20 frs.

Ces pages trouvent leur origine dans l'œuvre du P. Lataste au XIX^e siè-

cle, pour les femmes qui ont vécu dans le péché mais tendent à présent en esprit de pénitence vers une véritable perfection. De cet exemple l'auteur tire une triple leçon pour tous, par rapport au péché, au repentir et à la réconciliation. M. C.

F. CROLS, Pr. — *Vruchtbare ranken aan den wijnstok.* Anvers, 't Groeit, 1944, 18 × 12 cm., 54 p. Prix : 15 frs.

Le malade peut participer activement au message du Maître, s'il s'efforce de reproduire en lui les vertus du Sauveur. Paroles d'encouragement animées d'une foi vivante. P. C.

Dr. Th. VAN TICHELEN. — *De zingende Molen.* Anvers, Geloofsverdediging, 1942, 21 × 15 cm., 254 p. Prix : 40 frs.

Contes humoristiques, pleins de sagesse populaire, qui mettent de profondes vérités à la portée des simples. P. C.

P. MONTMAJOUR. — *Un homme appelé Job.* Paris, Lethielleux, 1943, 19 × 12 cm., 93 p. Prix : 25 frs français.

Sorte d'adaptation, de raccourci substantiel du livre de Job, ayant pour but d'en faciliter la lecture au grand public.

Dévotion à Marie

Foyer Notre-Dame. Livret de vie intérieure et mariale. 11e année, 1945-1946, Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 24, Bd St Michel, 8 fascicules de 16 pages, 15 × 11 cm. Prix : 15 frs. — 22.000 abonnés.

Etincelles, 6 séries. Ibid., 16 p. — 30e mille.

Carnets de spiritualité mariale. Ibid., 16 × 12 cm. Prix de chaque carnet : 3 frs.

1) L. BEIRNAERT, S. I. — *Dévotion à Marie et Dévotion au Christ.* 16 p.

2) P. DONCOEUR, S. I. — *La Sainte Vierge dans notre Vie d'Hommes.* 24 p.

3) J. DE PONTCHARRA, S. I. — *Corps Mystique et Dévotion mariale.* 16 p.

4) F. CHARMOT, S. I. — *Les Congrégations mariales.* 16 p.

5) J. de FINANCE, S. I. — *La Consécration à la Sainte Vierge.* 16 p.

6) E. MERSCH, S. I. — *Sainte Marie, Mère de Dieu.* 24 p.

F. LELOTTE, S. I. — *Pour mieux se confesser.* Ibid., 1945, 38 p. — 30e mille.

Foyer Notre-Dame, livret de vie intérieure et mariale, en est maintenant à sa 11e année. Il paraît périodiquement en petites brochures de 16 pages (15 × 11 cm.), bienfaisantes, suggestives, élevantes. Le directeur y a annexé au cours des dernières années six fascicules intitulés « Etincelles » et contenant des « pensées » chrétiennes ou hautement morales, empruntées à des personnalités éminentes : le choix est heureux et original : 200 maximes par fascicule. Les « Carnets de spiritualité mariale » reprennent des études qui ont paru dans des revues et peuvent alimenter une solide et profonde dévotion envers Notre-Dame : le cahier n° 6 : « Sainte Marie, Mère de Dieu » reproduit le remarquable article du P. Emile Mersch, publié dans la Nouvelle Revue Théologique en février 1940. Signalons enfin la brochure : « Pour mieux se confesser », destinée particulièrement à la jeunesse (2 éditions : pour jeunes gens ; pour jeunes filles). J. L.

1. C. QUINARD. — *Vie de la Vierge Marie.* Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 186 p. Prix : 75 frs français.
2. P. DE BAETS, O. P. — *O. L. Vrouw van den Rozenkrans.* Anvers, 't Groeit, 1945, 20 × 14 cm., 36 p. Prix : 15 frs.
3. *Mois de Marie de la médaille miraculeuse.* Permanence mariale, 140 rue du Bac. Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 50 frs français.
4. F. M. VAN HAUTE, C. SS. R. — *Met Maria vereenigd in Christus' mystiek Lichaam,* 2e édit. Anvers, Nederlandsche Boekhandel, 15 × 12 cm., 80 p. Prix : 15 frs.
5. F. M. VAN HAUTE, C. SS. R. — *Onderhoudjes met Maria voor den eersten Zaterdag.* Ibid., 1944, 128 p. Prix : 16 frs.

1. Il ne faut plus faire l'éloge de cette évocation poétique et pieuse de la Vie de Marie par C. Quinard. C'est une réédition, sans changements, de l'ouvrage paru en 1931 et couronné par l'Académie Française.

2. Le P. De Baets commence par faire remarquer que si la vision de saint Dominique, recevant le rosaire des mains de Marie, n'est qu'une légende, elle n'est pas moins le symbole d'une réalité historique, à savoir que son Ordre deviendrait le grand propagateur de cette pratique, qui, née bien avant le saint, n'acquit sa forme actuelle qu'à la fin du XVe siècle. Sans vouloir retracer cette histoire, ce délicieux opuscule en dégage l'esprit, de façon à faire mieux comprendre et apprécier cette dévotion éminemment catholique.

3. Pour chaque jour du mois une courte méditation sur l'histoire de la médaille miraculeuse et sa signification, le récit d'une faveur obtenue et une prière ; le tout très simple à caractère populaire.

4. et 5. Ces deux petits opuscules du P. Van Haute se recommandent par une piété solide dérivée à la fois de saint Alphonse de Liguori et de celui qui s'appellera bientôt saint Grignion de Montfort. E. D.

Le Cœur immaculé de Marie, miroir de notre foi et source de toute grâce, par un moine bénédictin. Paris, Editions Lyra Dei, 1946, 20 × 17 cm., 120 p. Prix : 80 frs français.

Enthousiaste admirateur des procédés parénétiques des Pères de l'Eglise, l'auteur veut « suivre comme eux plutôt les mouvements nécessaires de la vie que les enchaînements d'une logique abstraite et artificielle » (p. VII). L'Ecriture, lue dans la Vulgate, « le seul texte entièrement garanti par l'Eglise » (p. VI), est pleine de textes se rapportant à la Sainte Vierge, non seulement dans un sens accommodatice, mais dans un sens littéral ou spirituel, certifié par la Liturgie : « legem credendi lex statuat supplicandi » (p. 36). « Cela entraîne à donner parfois des explications sensiblement diverses de celles qui sont courantes » (p. 78). D'où de longues notes justificatives (pp. 78-118), où l'on défend e.a. que « le mariage, sans le péché, serait demeuré virginal » (p. 92-96). E. D.

Biographies

F. BEGASSE DE DHAEM, S. J. — *Un trésor à Florennes. Saint Gangulphe de Varennes. Sa véridique histoire.* Florennes, Bertrand, 1945, 18 × 14 cm., 80 p. Prix : 25 frs éd. ord. ; 45 frs éd. de luxe.

Il n'est jamais trop tard pour devenir hagiographe. L'auteur de cette plaquette se distingua dans l'administration, la confession, la direction des âmes. La guerre l'amena à Florennes où il fit connaissance avec le saint Patron de cette localité, saint Gangulphe. Son histoire véridique de ce héros chrétien reste toujours très proche des sources authentiques. Cependant le ton sonne tout à fait moderne. Gangulphe se livra aux sports dans sa jeunesse ; il reçut une formation à la scoute ; il devint un as ; et pour prendre

part à une guerre il se rendit au Quartier Général de Pépin le Bref. Afin de nous donner des leçons morales pratiques ce saint en effet doit apparaître de notre temps. Les détails sûrs relatifs à saint Gangulphe n'abondent pas. Aussi l'auteur développe-t-il surtout l'histoire de son culte. Ce dévot personnage eut pour femme une mégère. La manière dont le ciel la punit ne manque pas d'originalité. Mais nous ne détacherons pas de son cadre ce fait dont le P. Bégasse nous explique fort bien la genèse.

E. de Moreau, S. I.

Coll. « *Profils franciscains* ». Paris, Editions franciscaines, 1946, 18 × 13 cm.

A. de la GORCE. — *Saint Benoît Labre. Le Pèlerin de la Joie.* 102 p. Prix : 48 frs français.

A. MASSERON. — *Dante Alighieri. Le grand poète qui tant aima S. François.* 102 p. Prix : 42 frs français.

La collection « Les profils franciscains » s'enrichit de deux nouvelles plaquettes de valeur : présentation impeccable par des compétences, illustration variée et soignée, bibliographie « minuscule » mais n'omettant rien de l'essentiel, l'ensemble mérite les plus grands éloges. Le petit paysan d'Amettes en Artois devenu vagabond de Dieu puis mendiant du Colisée est présenté par son biographe attitré. Résumé de la biographie parue en 1933 sous le titre « Un pauvre qui trouva la joie », la plaquette que voici en a conservé toutes les qualités. — C'est un spécialiste qui nous présente le grand poète italien et il nous explique lui-même à quel titre Dante peut figurer dans une collection de « Profils franciscains ». D'abord parce que « l'affiliation de Dante au Tiers-Ordre est tellement probable qu'on peut la tenir pour vraie » Ensuite à cause de son amour pour le Père Séraphique auquel il a consacré un chant immortel. Enfin parce qu'ils furent deux militants d'un même idéal et qu'Assise est la patrie spirituelle de l'auteur de la Divine Comédie ». De ce point de vue, le dernier chapitre « Le petit pauvre de Dieu » est le plus intéressant. Les autres constituent une première initiation à Dante et à son œuvre : le lecteur peut s'y sentir en sûreté, comme Dante lui-même sous la conduite de Virgile.

Roger Mols, S. I.

G. SIMENON. — *Julienne de Cornillon.* Coll. « Saints de nos Provinces ». Bruxelles, Editions Universitaires, 1946, 18 × 12 cm., 122 p.

Etroitement lié à sa source principale, le premier biographe, l'auteur s'attache d'abord à dégager davantage, du milieu des événements importants qui facilement la cacheraient, la vie sainte de Julienne. L'institution de la Fête-Dieu est l'œuvre maîtresse de cette existence et suffirait à l'immortaliser, en expliquant d'ailleurs les tribulations qui s'abattent sur la messagère de Dieu, après la mort de l'évêque Robert de Torote, son exil à Salzinnes, brusquement interrompu et sa mort à Fosses. Un appendice démontre l'étroite dépendance de la bulle d'institution universelle de la Fête-Dieu par Urbain IV, envers la sainte et les événements de Liège. On aimera à lire, en souvenir du 700e anniversaire de la Fête-Dieu, cette brochure qui fait revivre avec piété un glorieux passé.

R. Carpentier, S. I.

P. PIRON, S. I. — *Isaac Jogues, apôtre et martyr des Peaux-Rouges. 1607-1646.* Coll. Lavigerie, 7. Namur, Grands Lacs, 1946, 19 × 12 cm., 176 p. Prix : 25 frs belges.

La délicatesse et l'énergie ne s'excluent nullement dans les âmes héroïques, telle est l'impression qu'on garde de cette vie de saint Isaac Jogues. Le P. Piron n'a pas eu de peine à mettre en relief le caractère complexe et harmonieux de son héros qui fut un honnête homme en étant un saint.

J. B.

Collection « *Belles vies sacerdotales* ». Paris, Bloud et Gay, 19 × 12 cm.

Mgr HOGUET. — *Un apôtre de la classe ouvrière. L'abbé Joseph Hébert.* 1944, 160 p. Prix : 30 frs français.

G. COOLEN. — *Le Père Gérard Guilbert des Pères Blancs. Lieutenant au 99e R. I. A. Mort pour la France,* 1945, 228 p. Prix : 96 frs français.

L. DE BONNIERES. — *L'Abbé Marc Rebière. Aumônier des Ursulines de Beaulieu (Corrèze).* 1945, 166 p. Prix : 75 frs français.

A. BOURÇOIS-MACE. — *Un prêtre-médecin : l'Abbé Mary Macé.* «Major-Aumônier» au stalag III A. 1944, 204 p. Prix : 90 frs français.

Ce n'est point pure coïncidence si les quatre vies présentées ici se terminent dans un holocauste. Les deux premières sont offertes sur les champs de batailles d'Alsace-Lorraine et de l'Aisne ; l'abbé Macé meurt du dévouement prodigué au Stalag de Luckenwalde et l'abbé Rebière a une fin digne d'un Curé d'Ars, à son poste sacerdotal jusqu'au dernier jour. Les vies sont une montée vers le don.

Chez « le Père Guilbert » (1912-1940), cueilli après trois ans seulement de sacerdoce, l'auteur souligne surtout les valeurs humaines de ce brillant chef du Groupe franc qui devait porter la bravoure jusqu'à l'héroïsme le plus dépouillé. Il n'oublie pas la lutte patiente menée par cette nature ardente et sensible qui peut avouer : « avoir tendu à la perfection avec persévérance » à travers sa vie de séminariste, puis de Père Blanc. Récit alerte et pourtant minutieux document d'histoire.

« L'abbé Hébert » (1901-1940), un des principaux initiateurs de la J.O.C. et du syndicalisme chrétien au diocèse d'Arras, est le prêtre tout consacré à l'apostolat ouvrier. Le rayonnement de sa vie pleine trouve sa cause dans une grande fidélité intérieure qui ne s'est pas laissé dissiper par l'action. On souhaiterait pénétrer plus longuement encore dans son âme pour méditer le secret de cette physionomie humble et forte, qui mêlait au détachement de soi, un don de sympathie et d'élan.

Cette psychologie, la biographie de « l'abbé Macé » (1900-1941) la met en un relief nuancé dans un livre de piété familiale où abondent les fines notations d'une plume féminine fort bien taillée. Breton de Saint-Malo, le brillant élève de médecine apporte au Christ et à son sacerdoce une richesse de personnalité qu'il prodigue sans compter à ses théologiens du séminaire de Rennes, puis aux étudiants dont il est l'aumônier, aux œuvres médicales et autres qu'il suscite autour de lui, à ses malades prisonniers du camp de Luckenwalde pour qui il brûle ses forces jusqu'à l'épuisement. Personnalité humaine très attachante, il fut pourtant surtout un « prêtre mangé » d'où rayonnait une foi extraordinairement intense.

De ce dernier point de vue, « l'abbé Rebière » (1844-1923) nous paraît, dans son austérité, la figure la plus impressionnante. Vie inaperçue de ce prêtre que sa santé empêche de demeurer religieux et de partir aux missions et qui reste aumônier d'Ursulines pendant plus de quarante ans avec ses maux de tête et ses abstinences, debout à deux heures du matin pour prier. Derrière ce visage de bonté et de sérénité immuables, se révèle l'abandon à une présence vécue de Dieu jusqu'à l'oubli de soi. Sa réputation de saint ne sera-t-elle pas un jour authentiquée ? Ce prêtre, proche à plus d'un point de vue du Curé d'Ars, rappelle à notre temps d'activisme, la primauté et la fécondité de la vie d'union à Dieu dans le total dévouement et l'humilité.

G. Gilleman, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*